Tomado de: HABERMAS, Jürgen. (2000). ACLARACIONES A LA ÉTICA DEL DISCURSO. Traducción: Manuel Jiménez Redondo. pp. 62-108

6.- EXPLICACIONES SOBRE LA <<ÉTICA DEL DISCURSO>>

La ética del discurso se ve confrontada con objeciones que se dirigen, por un lado, contra los planteamientos deontológicos en general y, por otro, contra la tentativa especial de explicar el punto de vista moral recurriendo a los presupuestos universales de la comunicación, en los que toda argumentación se asienta. Voy a abordar algunas de estas reservas y a situarlas y discutirlas en términos metacríticos, con el fin de explicar una vez más, por esta vía asistemática, el planteamiento teorético que, en lo que se refiere a sus rasgos esenciales, venimos defendiendo en común K.O. Apel y yo.

En las secciones que siguen me referiré a tesis de B. Williams, J. Rawls, A. Wellmer, K. Günther, E. Tugendhat, St. Lukes, Ch. Fried, Ch. Taylor, K.O. Apel, A. MacIntyre y G. Patzig. Iré tratando por este orden los siguientes puntos:

(1) la relación entre razón teórica y razón práctica,

(2) afinidades y diferencias entre validez veritativa y validez deóntica,

(3) algunas relaciones entre racionalidad y moralidad,

(4) la relación entre la fundamentación de normas y la aplicación de ellas,

(5) la relación entre la validez normativa, sanción y autorrespeto,

(6) la interpretación que la teoría del discurso da del punto de vista moral,

(7) el papel que en tal explicación del punto de vista moral desempeñan algunas idealizaciones,

(8) la distinción entre derechos y deberes positivos y negativos,

(9) la tentativa de desarrollar una ética de los bienes planteada en términos posmetafísicos,

(10) el sentido de las <<fundamentaciones últimas>> en teoría moral,

(11) la prioridad de lo justo sobre lo bueno,

(12) la relación entre tradición y modernidad, constitutiva del concepto de <<conciencia moral posconvencional>>, y

(13) el desafío que una ética ecológica representa para una concepción como es la nuestra, planteada en términos antropocéntricos.

1. El cognitivismo de la ética kantiana viene chocando desde hace mucho con la incomprensión de aquellos que miden la razón práctica por los criterios del pensamiento intelectivo, del *Verstandesdenken*, o del pensamiento atenido a las categorías del <<entendimiento>>, en el sentido de Kant. Así, el empirismo pone en cuestión que las cuestiones morales puedan decidirse racionalmente. El propio uso normal del lenguaje, así reza una objeción *prima facie*, debería llamar la atención y

dejar perplejos a los cognitivistas: cuando actuamos inmoralmente, no necesariamente nos estamos comportando de forma irracional. Esto se vuelve indiscutible tan pronto como entendemos <racional> en el sentido de una acción inteligente, pragmáticamente informada, es decir, en el sentido de una acción <<racional con arreglo a fines>>. Pero entonces el uso que hacemos del lenguaje ya no es un testigo imparcial. Pues viene determinado por un punto de vista que restringe lo racional al ámbito de lo enderezado a la consecución de un fin. Es cierto que no podemos asimilar sin más nuestras convicciones o *insights* morales a un saber epistémico, pues lo que esas convicciones nos dicen es qué debemos hacer, mientras que sólo podemos hablar de conocimiento en sentido estricto si sabemos como se comportan las cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teoría. De hecho, nuestras intuiciones morales cotidianas, ni dependen de una teoría ética, ni tampoco pueden normalmente sacar demasiado provecho de ella. Mas de ello no se sigue que ese saber cotidiano que intuitivamente dominamos no represente saber alguno. La costumbre de criticar las acciones inmorales y de discutir con razones acerca de cuestiones morales habla más bien en favor de que con nuestros juicios morales vinculamos una pretensión de conocimiento. Tampoco Kant menosprecia el <<conocimiento ético ordinario basado en nuestra razón>>; pues está convencido <<de que no es menester ciencia ni filosofía para saber qué es lo que uno debe hacer.>>

Cabe entonces preguntarse si, en lo que respecta a ese <<conocimiento moral propio de la razón humana común>>, no habrá que contar con límites bien estrechos a la hora de intentar plasmarlo en una teoría moral. Los juicios morales dan motivo a autores como Bernard Williams para hablar de los <<límites de la filosofía>>. Estos autores conceden, ciertamente, a las reflexiones morales una cualidad cognitiva, pero que no consiste ya en otra cosa que en la fuerza débil de un autocercioramiento reflexivo de relaciones que nos resultan familiares, en las cuales vivimos en cada caso y queremos vivir. Ello corresponden a un modo aristotélico de considerar las cosas, para el que la razón práctica se reduce en lo esencial a autoentendimiento ético, limitándose, por tanto, a la esfera del bien. Aristóteles había sostenido la tesis de que expresiones como <<juicio moral>> y <<fundamentación moral>> tienen un sentido específico que, ciertamente, no es epistémico; la ética no es asunto de conocimiento en sentido estricto, sino de deliberación práctica.

Esta facultad que es la *phronesis* (*prudentia*), Aristóteles la había definido negativamente por contraste con las fuertes pretensiones cognitivas que atribuye a la <<episteme>>, es decir, a un conocimiento enderezado a lo universal, necesario y supratemporal del ente, y, en última instancia, del cosmos, pero sin negar, empero, a la *phronesis* todo valor cognitivo. Mas los aristotélicos *modernos* ya no pueden recurrir sin más al contraste que representa esa supuesta capacidad de conocimiento metafísico. El modo falible de conocimiento que caracteriza a las ciencias ha abjurado de todo tipo de aspiración metafísica; y no se ve cómo en este tipo de saber débil, posmetafísico, podrían practicarse aún tachaduras o borraduras dignas de tenerse en cuenta sin hacer peligrar su propio núcleo cognitivo. Por otro lado, el saber teorético asegurado en el sentido de las ciencias experimentales modernas ya no puede utilizarse en contextos genuinamente prácticos; posibilita, en el mejor de los casos, consideraciones de tipo fin-medio, recomendaciones técnicas y estratégicas, que son moralmente indiferentes. Bajo estas premisas resulta difícil seguir dando a nuestro saber ético cotidiano el título de saber.

Para los aristotélicos modernos ofrécese como escapatoria o salida la distinción entre un saber cotidiano ingenuo, contextual, por un lado, y un saber reflexivo, estructurado en términos de generalización teorética, por otro. B. Williams desarrolla la tesis de que podemos hablar tanto de un

saber ético como de un *saber* científico, porque el primero nos suministra orientaciones en nuestro mundo social de forma similar a como el segundo nos las suministra en el mundo objetivo de las cosas y sucesos. Y así, según esta posición, el saber ético sólo mantendría su valor informativo dentro del horizonte de la práctica cotidiana de individuos socializados, práctica en la que esos individuos han crecido y que es específica de cada cultura, mientras que precisamente en la vida cotidiana el saber empírico se ve, en cambio, amenazado por ilusiones y sólo desde la distancia que representa la reflexión científica puede ser convertido en, y quedar establecido como, un saber de hechos universalmente válido. Las ciencias experimentales se comportan de forma crítica respecto al tipo de intuiciones cotidianas en las que precisamente nos basamos para emitir nuestros juicios morales. En cambio, si quisiésemos someter nuestro saber ético a una reflexión científica, quedaría destruido, pues mediante tal objetivización teorética perdería el lugar que le corresponde en nuestras vidas.

Pero Williams se percata de que tal consideración conduce a un callejón sin salida. Las condiciones modernas de vida se caracterizan por un pluralismo de formas de vida y por convicciones valorativas que compiten entre sí; es esto -y no las dudas supuestamente vacías del teórico moral- lo que hace que el saber de la eticidad concreta, inculcado por vía de tradición, se vea arrastrado por un remolino de problematizaciones, al que hoy nadie puede substraerse ya. La conciencia de la contingencia alcanza también al saber ético y obliga a la reflexión: <<La necesidad de comprensión reflexiva de la sociedad y de nuestras actividades se torna más profunda de lo que era antes . . . y no hay vuelta atrás en tal reflexividad.>> En vista de tal situación, la tentativa de blindar los poderes de la tradición y las instituciones, en el sentido en que, por ejemplo, lo pretendía Arnold Gehlen, contra la presión que la reflexión ejerce, resulta irremediablemente reaccionaria. Igualmente implausible resulta, por otro lado, el intento del decisionismo de poner coto a la creciente contingencia de las convicciones por vía de que sea la pura decisión la que se procure sus propias certezas. Al igual que otras propuestas no cognitivistas, también la propuesta decisionista es contraintuitiva; pues las convicciones llevan siempre consigo un momento de positividad; las convicciones *se forman*, no son algo que, como las decisiones, venga producido por nosotros. Si, a la postre, los fenómenos que se nos imponen desde el punto de vista del participante no queremos tirarlos cínicamente por la borda en favor de un relativismo que se nos ofrece desde la perspectiva del observador, ni queremos limitarnos simplemente a desmentir, como hicieron Nietzsche y el historicismo, el claro lenguaje de nuestros sentimientos morales, plantéase el siguiente dilema en toda su crudeza: ¿cómo cabe apropiarse críticamente el ingenuo saber cotidiano de tipo ético sin destruirlo simultáneamente por tal objetivización teorética? ¿Cómo puede tornarse reflexivo el saber ético desde la perspectiva del participante mismo?

La respuesta que da B. Williams apunta en la dirección de la autorreflexión ética. Al igual que un individuo puede reflexionar sobre sí mismo y sobre su vida en conjunto para aclararse acerca de qué persona es y quiere ser, así también los miembros de un colectivo pueden abrirse unos a otros con confianza en una deliberación pública con el fin de entenderse acerca de su forma de vida en común y de su (de ellos) identidad, recurriendo a ese tipo de coerción sin coerciones que ejercen los mejores argumentos. En tales discursos ético-políticos, como vamos a llamarlos, los deliberantes pueden aclararse acerca de quiénes son y quiénes quieren ser como miembros de una familia, como habitantes de una región o como ciudadanos de un Estado. Y lo que se discuten son valoraciones fuertes que afectan a la autocomprensión de la persona o de la comunidad en conjunto. La biografía individual o la forma de vida intersubjetivamente compartida constituyen el horizonte dentro del cual

los participantes pueden asegurarse críticamente de su procedencia con la vista puesta en posibilidades actuales o futuras de acción. Tales procesos de autoentendimiento tienen por meta decisiones conscientes, que tienen como criterio de ocrrección o rectitud el modo de vida auténtico a que dan lugar. Y en la medida en que en tales procesos pueda recurrirse a la ayuda de teorías, éstas habrán de consistir más bien en un saber clínico generalizado, y no en un saber filosófico: <<Cómo la veracidad y la fidelidad para consigo mismo o para con una sociedad existentes han de combinarse con la reflexión, con el autoentendimiento y con la crítica, es una cuestión que la filosofía misma no puede responder. Es la clase de cuestión que tiene que ser respondida mediante una vida reflexiva. La respuesta ha de ser descubierta o establecida como resultado de un proceso, personal o social, que esencialmente no puede formular la respuesta de antemano, a no ser de un modo inespecífico. La filosofía puede desempeñar un papel en el proceso, al desempeñar un papel en la identificación de la cuestión, pero no puede sustituir a ese proceso.>> La filosofía puede, a lo sumo, aclarar los rasgos más generales de la autorreflexión ética y de la forma de comunicación que le resulta adecuada.

Pero si ésta es la tarea que Williams sigue concediendo, pese a todo, a la filosofía, ésta habría de estar también en condiciones de distinguir las cuestiones específicamente morales de las cuestiones éticas, y de reconocer y hacer valer los derechos de tales cuestiones morales. Pues bien, Williams otorga a las cuestiones morales en sentido estricto, es decir, a las cuestiones que se refieren a derechos y a deberes, un estatuto especial e incluso una mayor urgencia; pero las diferenciaciones permanecen descoloridas. No queda claro que aquello a que la moral se endereza no es al telos de una vida lograda, bajo el aspecto de la pregunta quién soy yo (o quiénes somos nosotros) y quién quiero yo (o quiénes queremos nosotros) ser, sino que a lo que la moral se refiere es a una cuestión categorialmente distinta, a saber, a la de conforme a qué normas queremos convivir y cómo pueden regularse los conflictos de acción en interés común de todos. Las cuestiones específicamente morales se desligan del punto de vista egocéntrico (o etnocéntrico) que representa el contexto en que en cada caso se desenvuelve mi (o nuestra) vida y exigen un enjuiciamiento de los conflictos interpersonales desde el punto de vista de qué es lo que *todos* podrían querer en común. Y en lo tocante a esta cuestión, una teoría moral no puede proporcionar menos que lo que, según Williams, ha de suministrar también para las cuestiones éticas, a saber, la aclaración de las condiciones bajo las que los participantes mismos podrían encontrar una respuesta racional. En la tradición kantiana a esto se le llama una explicación del punto de vista moral, es decir, de un punto de vista que permite un enjuiciamiento imparcial de las cuestiones de justicia. Al igual que en el caso de los discursos éticos, también en el caso de las argumentaciones morales ha de quedar en manos de los participantes mismos el encontrar en el caso particular una respuesta concreta, nadie puede conocer tal respuesta de antemano. Y al igual que las cuestiones éticas, tampoco las cuestiones morales pueden tratarse si no es desde el punto de vista de los participantes, si es que las preguntas y respuestas no han de verse despojadas de su sustancia normativa y de su peculiar carácter vinculante. De ambos tipos de discursos puede, pues, decirse: <<Para que el acuerdo pueda ser no coercitivo tiene que nacer desde dentro de la vida humana.>>

Ahora bien, el punto de vista moral exige una operación de universalización de máximas e intereses en litigio, que obliga a los participantes a *transcender* el contexto social e histórico de su particular forma de vida y de su comunidad particular y a adoptar la perspectiva *de todos* los posibles afectados. Esta operación de abstracción hace añicos el horizonte que representa cada mundo de la vida concreto, por lo demás culturalmente específico, dentro del cual se mueven los procesos

de autoentendimiento ético. Tal operación abstractiva vuelve a poner por segunda vez en cuestión el deslinde que los neoaristotélicos practican entre saber teorético y saber práctico-cotidiano. Al saber ético se lo despojó ya de la ingenuidad del saber cotidiano y se le concedió reflexividad. Pero el saber moral, al pretender universalidad, ha de desligarse (naturalmente con las reservas bajo las que se halla todo saber discursivo) también de los contextos en los que permanece inserto el saber ético.

Este paso es incompatible con el paradójico intento de Williams de conceder al saber práctico un *status* que lo distancie del saber en sentido estricto, de forma parecida a como antaño la *phronesis* quedaba a distancia de la *episteme*. Antes bien, hoy *todo* saber discursivo es falible y más o menos dependiente del contexto, más o menos general, más o menos estricto; por otro lado, no sólo el saber nomológico de las ciencias experimentales objetivantes se presenta con una pretensión de validez. También la lógica, la matemática y la gramática son ciencias que reconstruyen el saber intuitivo de sujetos que juzgan y hablan competentemente. De forma análoga, la teoría moral se trae entre manos un negocio de reconstrucción racional cuando, partiendo de las intuiciones morales cotidianas, trata de reconstruir el punto de vista del enjuiciamiento imparcial de los conflictos interpersonales de acción. En tal reflexión la teoría moral no puede, ciertamente, abandonar la actitud realizativa que caracteriza a quienes participan en un proceso de interacción; pues sólo de ese modo puede mantener el contacto con ese saber intuitivo adquirido por socialización, que hace posible los juicios morales. Por este lado, la conexión con el saber preteórico de la vida cotidiana permanece intacto. Williams no toma en consideración esta posibilidad, pues se atiene a un concepto de saber teorético, recortado en términos empiristas: <<No creo que podamos entender la reflexión como un proceso que sustituye por conocimiento a las creencias alcanzadas en una práctica no reflexiva. Hemos de rechazar la visión objetivista de la vida ética, que ven en ésta una especie de persecución de una verdad ética.>> Williams desconoce que no toda teoría tiene que tomar la forma de un conocimiento objetivante que explique el saber práctico-cotidiano a partir de disposiciones en lugar de reconstruirlo a partir del saber generativo de los participantes, que en él subyace.

2. John Rawls, con su método del <<equilibrio reflexivo>> ha desarrollado una teoría moral y una teoría de la justicia de este tipo, es decir, una teoría que tiene por punto de partida las intuiciones cotidianas y que procede en términos reconstructivos. También a él le ocupa la cuestión de la relación entre razón teórica y razón práctica. Rawls trata, ciertamente, de fundamentar los principios de la justicia, pero no quiere entender tal fundamentación en un sentido estrictamente epistémico, sino en términos constructivistas. Rawls explica en términos de teoría del contrato social el sentido de la validez que tienen los mandatos morales, pues así puede poner entre paréntesis la cuestión de la <<verdad moral>> y evitar la alternativa entre realismo valorativo y subjetivismo valorativo. Desde su punto de vista, esta alternativa es completa, porque la verdad es una propiedad que sólo conviene a las aserciones u oraciones asertóricas. La verdad proposicional se refiere a la existencia de estados de cosas; las oraciones asertóricas dicen qué es el caso. Si, pues, el sentido del modo asertórico fuese el único patrón conforme al que pudiésemos interpretar el sentido en que empleamos oraciones (o proposiciones) normativas, es decir, el sentido de la validez de la verdad de las <<verdades morales>>, una interpretación cognitivista de la moral nos pondría en la necesidad de elegir entre dos interpretaciones igualmente contraintuitivas. O bien tendríamos que suponer algo así como la existencia de hechos morales y entender la <<verdad moral>> en el sentido de una teoría de la verdad como correspondencia, es decir, como concordancia entre nuestras oraciones y un orden de objetos valorativos que estuviese ya ahí y que en última instancia habría de ser

independiente de la autocomprensión de los actores y de sus necesidades. Y esto está en contradicción con nuestra intuición <<gramatical>> de que con la ayuda de oraciones normativas no estamos en modo alguno expresando cómo son las cosas o qué relaciones guardan entre sí las cosas. O bien tendríamos que poner en cuestión que las oraciones normativas puedan ser verdaderas o falsas, de suerte que tras la aparente pretensión de validez de la verdad moral sólo se ocultaría algo puramente subjetivo, sentimientos, actitudes o decisiones, que habríamos de atribuirnos a nosotros mismos. Y este lado de la alternativa contradice a otra intuición <<gramatical>> nuestra, a saber, a la de que con ayuda de oraciones normativas en modo alguno nos limitamos a expresar lo que sentimos, deseamos, pretendemos o preferimos. Con toda razón Rawls considera inaceptables ambos lados de la alternativa, pues los mandatos morales no se refieren, como los actos de habla constatativos, a algo en el mundo objetivo, y, sin embargo, no cabe duda de que, al igual que ellos, también se enderezan a algo objetivo. Lo *debido* no es ni una entidad, ni tampoco una simple vivencia.

En su intento de eludir esta alternativa, Rawls, junto al mundo objetivo y al mundo subjetivo, pone también en juego el mundo *social*. Éste último es producido por los propios actores, pero conforme a criterios que no quedan sujetos a su arbitrio, sino que, de una forma similar, aunque algo menos rígida, resultan tan ajenos a su arbitrio como la existencia de estados de cosas: <<Lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser verdadera relativamente a un orden que nos antecede y nos venga dado, sino su congruencia con una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, esa concepción resulta la más razonable para nosotros. No podemos encontrar mejor guía para nuestro mundo social. El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral hay que entenderla en términos de un punto de vista social, adecuadamente construido, que todos puedan aceptar. Aparte del procedimiento de construcción de los principios, no hay hechos morales.>> Ambos momentos, el de pasividad inscrita en la razón y el de actividad que hay que atribuir a la voluntad, tienen que poder asociarse, y lo hacen en el concepto de una moralidad procedimental. El procedimiento conforme al que podemos enjuiciar normas y aceptarlas como válidas, no es algo de lo que podamos disponer a voluntad, sino que es algo que de por sí se nos impone; simultáneamente esa práctica procedimental sirve tanto a la *generación* o *construcción*, como al *descubrimiento*, esto es, al conocimiento moral de los principios de una convivencia correctamente regulada. El procedimiento queda, empero, caracterizado de forma diversa y recibe en cada caso un sentido distinto según que en la praxis procedimental subrayemos uno u otro momento. Si el procedimiento se interpreta conforme al modelo de un convenio entre sujetos de derecho privado con capacidad para cerrar contratos, pasa a primer plano el momento de construcción voluntaria; mientras que el modelo de la práctica de la fundamentación argumentativa sugiere una apresurada asimilación al conocimiento.

Rawls elige el modelo del contrato social y desarrolla un constructivismo, centrado en una generación de principios de justicia, guiada por la razón: <<Este constructivismo recoge ideas del Contrato Social para llegar a una concepción practicable de la objetividad y la justificación, fundada en un acuerdo público en los juicios, basado en la debida reflexión. El objetivo es el libre acuerdo, la reconciliación mediante la razón pública.>> Esta frase, al igual que otras formulaciones anteriores de *A Theory of Justice*, resulta equívoca de un modo interesante. Rawls comparte esta equivocidad con la tradición del derecho natural racional, en la que la fundamentación de los principios del derecho natural había cobrado en cada caso un sentido distinto según fuese la concepción que se tenía de la autonomía de las partes que entraban en el contrato. Las

partes que, como ocurre en el caso de Hobbes, sólo vienen dotadas de libertad de arbitrio, sólo pueden fundamentar sus convenios contractuales apelando a consideraciones de tipo racional con arreglo a fines, de suerte que sus razones o argumentos permanecen referidos a las constelaciones contingentes de intereses y a las preferencias de los participantes. Y de forma correspondiente al modelo que aquí representa el derecho privado, el acuerdo que esas partes alcanzan es esencialmente un acto de voluntad de sujetos dotados de poder y de la consiguiente capacidad de amenaza. En cambio, las partes que, como ocurre en Kant, vienen dotadas de voluntad libre, han de fundamentar sus convenios contractuales desde el punto de vista moral, es decir, recurriendo a la ley moral, de suerte que las razones se tornan independientes de la perspectiva egocéntrica de los participantes y quedan referidas al descubrimiento de normas a las que todos puedan prestar asentimiento y a los intereses comunes que en esas normas subyacen. El convenio se basa entonces en convicciones de sujetos capaces de juzgar moralmente, relativas a lo que todos podrían querer en común.

En <<Una teoría de la justicia>>, Rawls se había equivocado todavía acerca de la incompatibilidad de ambas lecturas, pero después se había decidido claramente por una lectura kantiana. De hecho, las determinaciones de lo que Kant llamaba <<razón práctica>> habían entrado en el procedimiento de formación de la voluntad, y ello en forma de esas restricciones específicas a que en la construcción de Rawls quedan sometidas las partes en la <<posición original>>. Sin embargo, en esa construcción Rawls no se aparta del sentido *voluntarista* de un puro modelo contractual de fundamentación de los principios de justicia. Como éstos son más bien construidos que descubiertos, el correspondiente procedimiento no ha de entenderse en términos *epistemológicos*, es decir, como un procedimiento de búsqueda de la verdad. El procedimiento de formación racional de la voluntad, Rawls no solamente lo distingue del conocimiento teorético; sino que incluso lo separa de la formación de la opinión orientada a la verdad, de forma similar a como los neoaristotélicos desligan del conocimiento en general a la prudencia o deliberación práctica. Lo que lo distingue aún del neoaristotelismo, es el fuerte concepto kantiano que Rawls tiene de razón práctica; pero conforme a la comprensión que Rawls tiene hoy de su propia obra, ese concepto ya no ha de introducirse como un procedimiento de formación racional de la voluntad. El procedimiento propuesto ya no debe directamente su racionalidad, como todavía en <<Una teoría de la justicia>>, a condiciones idealizadas de una práctica comunicativa que hace posible el consenso en el sentido de un acuerdo racionalmente motivado. Antes bien, ese procedimiento toma ahora su racionalidad de las competencias racionales de las personas implicadas en él. Y en consecuencia, ahora es el *concepto de persona* el que soporta toda la carga de la explicación del contenido normativo de la razón práctica. Las intuiciones morales cotidianas cuentan con (suponen) personas que de por sí tienen un <<sentido de la justicia>>, desarrollan una concepción del bien, se entienden a sí mismas como fuente de pretensiones legítimas y se comprometen y atienen a las condiciones de una cooperación <<fair>>. En una palabra, el problema de fundamentación teorética se desplaza de rasgos o características del procedimiento a propiedades de las personas. Pero como un concepto de persona, dotado de suficiente contenido normativo, no puede fundamentarse sin más en términos antropológicos, Rawls se muestra dubitativo en sus recientes publicaciones pensando si no deberá abandonar en favor de una ética política toda pretensión de fundamentación articulada en términos de teoría moral. Muchos entienden a Rawls en el sentido de que éste sólo querría apoyar ya su concepción política y posmetafísica de justicia en el autocercioramiento de una determinada tradición política, a saber, de la tradición del Estado

constitucional, que viene desarrollándose en Estados Unidos desde hace dos siglos.

Sea cual fuere la respuesta que haya de darse a esta última cuestión, una renuncia neoaristotélica a las fuertes pretensiones de fundamentación de una teoría kantiana de la justicia casaría en todo caso muy bien con el miedo de Rawls a una asimilación epistemológica de la razón práctica a la teorética. Mas estos temores se quedan sin contenido alguno en cuanto desligamos la idea de un consenso racionalmente fundado de un concepto de verdad falsamente entendido. No puedo entrar aquí en las dificultades de una teoría de la verdad como correspondencia en las que desde Peirce se ha venido insistiendo una y otra vez. Pero si entendemos la verdad proposicional como una pretensión entablada con los actos de habla constatativos, que sólo puede desempeñarse discursivamente, es decir, bajo los exigentes presupuestos comunicativos de la argumentación, no es menester gravar con ideas provenientes de una teoría de la verdad como correspondencia la pretensión de corrección o *rectitud* normativas, análoga a la pretensión de verdad, que entablamos con los actos de habla regulativos. El concepto de *pretensión de validez*, elaborado a un nivel superior de generalidad, deja espacio para la especificación de distintas pretensiones de validez. Al entablar una pretensión de validez viene a decirse que se cumplen las condiciones de validez de una emisión o una manifestación -de una afirmación o de un mandato moral-. El que tales condiciones se cumplan es algo que no puede mostrarse recurriendo directamente a evidencias contundentes, sino sólo por vía del desempeño o resolución discursivos de la pretensión de que se trate, de la pretensión de verdad proposicional o de la pretensión de rectitud normativa. Las condiciones de validez, que escapan a toda acometida directa, quedan interpretadas por las razones que pueden aducirse en el discurso. Y el tipo de razones que resultan relevantes para el desempeño discursivo de una pretensión de validez arroja luz sobre el sentido específico de la pretensión de validez misma que en cada caso se entabla. Así como el modo asertórico puede glosarse por referencia a la existencia de los estados de cosas afirmados, así también el modo deontológico puede glosarse recurriendo a que las acciones prescritas son en interés de todos los posibles afectados por igual.

Por lo demás, esta interpretación del sentido de la validez, efectuada en términos de lógica de la argumentación, puede apoyarse también en consideraciones relativas a teoría del conocimiento. La epistemología que más se ajusta a la teoría de las pretensiones de validez, que acabamos de esbozar, es, sin duda, una epistemología de corte constructivista; pero *este* constructivismo se extiende por igual tanto a la razón práctica como a la razón teórica. También el conocimiento de las ciencias experimentales depende de operaciones constitutivas y operaciones abridoras de sentido a cargo de la comunidad de expertos que representan los *investigadores*; las operaciones constitutivas y las operaciones abridoras de sentido no son, pues, prerrogativa de la comunidad pública de comunicación que forman los *ciudadanos*. El pragmatismo, el estructuralismo genético y la antropología del conocimiento han subrayado, cada uno a su manera, lo que Heidegger ontológicamente caracterizó como el <<ser-por-delante-de-sí>>, como el momento de anticipación en la <<proyección arrojada ahí>> que constituye el ser de la <<existencia>> o <<ser-ahí>>. La <<estructura `pre'>>, la estructura anticipativa, del *entender* es universal, en *todas* las operaciones cognitivas se complementan los momentos que son la proyección y el descubrimiento. Peirce, Piaget y Merleau-Ponty pueden apelar en todo ello a Kant, a Marx y a Nietzsche. Ciertamente, las constelaciones son diversas: en unos casos predomina el momento pasivo de la experiencia con la que el mundo nos afecta, en otros el momento activo de una anticipación de afecciones posibles; pero ambos momentos, es decir, el descubrimiento y la construcción, se

compenetran, y su peso varía incluso dentro del ámbito de la propia razón práctica. Desde la Física hasta la Moral, desde las Matemáticas hasta la crítica de arte, nuestras operaciones cognitivas forman un *continuum* sobre el terreno común, y siempre vacilante, de argumentaciones en las que se convierten en tema pretensiones de validez.

3. Una parte de las objeciones empiristas contra los planteamientos cognitivistas en teoría moral se explica por los estrechos conceptos de saber, racionalidad y verdad, tomados de las ciencias experimentales modernas, los cuales no dejan ya lugar alguno para la razón práctica en el sentido de Kant. Desde este punto de vista, los juicios morales, o bien quedan reducidos a sentimientos, actitudes o decisiones, o se los asimila a las valoraciones fuertes que se generan en los procesos de autoentendimiento. Otro tipo de reservas se dirigen contra la específica propuesta de fundamentación que hace la ética del discurso, la cual basa el principio moral en el contenido normativo inmanente a nuestra propia práctica argumentativa. A. Wellmer piensa que de tales condiciones de racionalidad implícitamente presupuestas no pueden obtenerse obligaciones morales, pues: <<las obligaciones de racionalidad se refieren a argumentos sin consideración de personas; las obligaciones morales se refieren a personas sin consideración de sus argumentos>>. Esta formulación es sugerente, pero sólo se la puede utilizar como objeción si antes se ha atribuido a la ética del discurso una premisa que nunca sostuvo y también una falsa consecuencia.

Nadie puede entrar en serio en una argumentación si no presupone una situación de diálogo que garantice en principio la publicidad del acceso, iguales derechos de participación, la veracidad de los participantes, la ausencia de coerción en las posiciones que se tomen, etc. Los participantes sólo pueden pretender convencerse unos a otros si pragmáticamente presuponen que sus <<síes>> o sus <<noes>> únicamente van a venir determinados por la coerción del mejor argumento. De ello hay que distinguir los espacios o estructuras institucionales que obligan a determinados grupos de personas a entrar en argumentaciones cuando se trata de determinados temas y ocasiones y, por tanto, a comprometerse con las mencionadas suposiciones de racionalidad, por ejemplo, en los seminarios de la universidad, ante un tribunal, en una discusión parlamentaria, etc. Tales instituciones, cabría decir con Wellmer, imponen <<obligaciones de racionalidad>>, por cuanto que sólo normas, en este caso aquellas normas mediante las que quedan *institucionalizados* los discursos, pueden fundar la obligación de atenerse a un tipo de comportamiento más o menos racional. Wellmer borra una importante diferencia. Aquellos presupuestos pragmáticos universales que los participantes han de hacer siempre al entrar en argumentaciones, estén éstas institucionalizadas o no, no tienen en absoluto el carácter de obligaciones de acción; antes tienen el carácter de una <<coerción>> transcendental. La práctica de la argumentación, incluso antes de toda institucionalización, no deja a los que participan en ella elección alguna; en la medida en que quieren participar en tal práctica, no pueden menos de hacer determinadas idealizaciones en forma de presupuestos de la comunicación.

Éstos tienen un contenido <<normativo>> *en sentido lato* que, sin embargo, no puede equipararse con el tipo de obligación que caracteriza a las normas de la interacción. Pues los presupuestos de la comunicación no tienen ningún sentido regulativo ni incluso cuando, idealizando, apuntan más allá de las condiciones efectivamente cumplidas. Esos presupuestos, en tanto que suposiciones *anticipadoras*, son más bien ingredientes o supuestos constitutivos de una práctica que no funcionaría sin ellas, o que por lo menos degeneraría en una velada forma de acción estratégica. Las suposiciones de racionalidad no *obligan*

a una acción racional; *posibilitan* la práctica que los participantes entienden como argumentación.

El programa de fundamentación de la ética del discurso se pone por meta obtener, a partir de <<suposiciones de racionalidad>> de este tipo, una regla de argumentación para aquellos discursos en los que pueden fundamentarse normas morales. De lo que con ello se trata es de mostrar que las cuestiones morales pueden decidirse racionalmente. Entre las premisas de tal <<deducción>> no sólo figuran, por lo demás, las <<suposiciones de racionalidad>> de la argumentación (puestas en forma de reglas), sino también una determinación de aquello que intuitivamente ponemos en juego cuando queremos dar razón de (*fundamentar*) una acción moral o de la norma que le subyace. Pues saber qué pueda significar <<dar razón de>> (*fundamentar*), no prejuzga todavía la cuestión de mucho más alcance de si en general son posibles las fundamentaciones morales y los discursos de fundamentación. Tal desideratum sólo queda cumplido cuando se logra dar una regla de argumentación que en los discursos prácticos pueda desempeñar un papel similar al que en los discursos teórico-empíricos desempeña, por ejemplo, el principio de inducción.

De la disputa sobre afirmaciones o aserciones nos resulta conocido qué es lo que las fundamentaciones tienen que suministrar y en qué consisten. Las argumentaciones resuelven un disenso acerca de hechos, es decir, acerca de la verdad de los correspondientes enunciados asertóricos, recurriendo para ello a argumentos, es decir, producen un consenso alcanzado argumentativamente. Además, por nuestra propia práctica cotidiana sabemos qué significa un disenso acerca de la corrección o rectitud de proposiciones normativas. Intuitivamente dominamos el juego de lenguaje que es la acción regulada por normas, en el que los actores actúan ateniéndose a las normas o transgrediéndolas, teniendo derechos y deberes que pueden colisionar entre sí y conducir a conflictos de acción percibidos como normativos. Sabemos, pues, también que las fundamentaciones morales resuelven un disenso acerca de derechos y deberes, es decir, acerca de la corrección o rectitud de los correspondientes enunciados normativos. Si este es el sentido (débil) de la fundamentación de normas, y si cualquiera que entre en la correspondiente práctica argumentativa ha de hacer las suposiciones idealizadoras del tipo mencionado, entonces del contenido normativo de esas suposiciones de racionalidad (concernientes al carácter público, a la igualdad de <<derechos>> de participación, a la veracidad y a la ausencia de coerción) se sigue que, en la medida en que lo que quiera sea fundamentar normas, ha de comprometerse con condiciones procedimentales que implícitamente equivalen a un reconocimiento de la regla de argumentación (U): toda norma válida ha de satisfacer a la condición de que las consecuencias y efectos laterales previsibles que para la satisfacción de los intereses *de cada uno* previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma, podrían ser aceptados sin coacciones *por todos* los afectados (y preferidos a los efectos de otras posibles alternativas de regulación conocidas).

De este principio moral se sigue una precisión de la pretensión de validez con que se presentan las normas obligatorias de interacción. Con el carácter deóntico de las normas justificadas vinculamos el sentido de que éstas regulan los problemas de la convivencia en interés de todos, resultando, por tanto, <<buenas por igual>> para todos los afectados. En este sentido las obligaciones morales se refieren, por un lado, <<a personas sin consideración de sus argumentos>>, si por ello entendemos: sin tener en cuenta las convicciones egocéntricas que, desde el punto de vista de la persona particular, cabría añadir a los argumentos que convencen a todos. Por otro, el principio moral debe su contenido estrictamente universalista precisamente a la suposición de

que los argumentos merecen una igual atención sin tener en cuenta su procedencia, es decir, <<sin consideración de las personas>>.

Por lo demás, la contraposición entre racionalidad y moralidad, a que Wellmer apela, extrae una superficial plausibilidad del erróneo supuesto de que las éticas cognitivistas afirman, o tendrían que afirmar, que las convicciones morales representan ya un motivo suficiente para la acción moral. Pero entre los elementos de la comprensión cognitivista de la moral figura el que los mandatos morales bien fundados y las correspondientes convicciones morales sólo comportan la fuerza motivadora débil que caracteriza a las buenas razones. Al contenido <<normativo>> de los presupuestos de la argumentación que no podemos poner en tela de juicio sin autocontradicción realizativa, y al principio moral basado en ellos no se les puede atribuir (tampoco es menester hacerlo) una fuerza directamente capaz de regular la acción fuera de la situación de argumentación. El principio moral sólo desempeña el papel de una regla de argumentación para la fundamentación de juicios morales; como tal, ni puede obligar a entrar en argumentaciones morales, ni tampoco motivar a atenerse a convicciones morales. Ciertamente, un juicio moral válido *significa* también la obligación de desarrollar el comportamiento correspondiente. En este sentido toda pretensión de validez normativa lleva consigo una fuerza racionalmente motivadora, es decir, una motivación por vía de razones. De ahí que para Kant sólo la voluntad determinada por convicción moral (por *insight* moral) pueda considerarse autónoma. Pero la convicción no excluye debilidad de la voluntad. Sin el respaldo de procesos de socialización y de identidades que resulten favorables, sin el transfondo de instituciones y contextos normativos que le resulten favorables, un juicio moral que sea aceptado como válido sólo puede asegurar una cosa: el destinatario que queda convencido de él sabe que no tiene ninguna buena razón para actuar *de otra manera*. La fuerza motivadora débil de las convicciones morales se muestra empíricamente en que quien actúa contra su mejor saber, no solamente tiene que contar con las recriminaciones morales de los demás, sino que se halla expuesto también a la autocrítica, es decir, a su <<mala conciencia>>. De ahí que cuando Wellmer afirma <<que la eficacia de los argumentos morales permanece ligada a presupuestos no solamente de tipo cognitivo, sino también de tipo afectivo, lo que está haciendo es extraer una consecuencia de la comprensión cognitivista de la moral (y no como él piensa, una objeción contra la ética del discurso). Pues como añade Wellmer, un equivalente racional de un acuerdo moral de base religiosa o sacra sólo puede haberlo en la medida en que se logre la ejercitación -cognitiva y afectiva- en relaciones de reconocimiento recíproco.>>

Esta desconexión del juicio moral respecto de la acción moral puede a primera vista parecer contraintuitiva porque los juicios de obligación, al igual que los juicios asertóricos, llevan asociada una pretensión incondicional de validez. Decimos que los mandatos morales son <<correctos>> o <<falsos>> y vinculamos a ellos un sentido análogo al que representa la verdad. No es casual que hablemos de <<verdades morales>> cuando se trata de tener en cuenta lo categórico de la validez deóntica; pero con tal pretensión de validez, la razón afecta a una voluntad cuya contingencia consiste en que también puede decidir de otra manera. Autónoma es la voluntad que se deja *ligar* por condiciones morales aun cuando podría decidir de otro modo. Kant equiparó falsamente este momento al acto de quedar libre de todos los motivos empíricos. Este residuo de platonismo desaparece cuando uno se despide de la representación idealista de la catarsis de una voluntad que se limpia a sí misma de adherencias terrenas. Entonces la voluntad autónoma deja de ser eo ipso una voluntad represiva que elimine inclinaciones sacrificándolas a deberes.

Desde Schiller ha venido criticándose con toda razón la rigidez de la ética kantiana del deber. Pero la autonomía sólo es *suponible* y *exigible* en contextos sociales que, por su parte, sean ya racionales en el sentido de proveer a que una motivación articulada en términos de buenas razones no tenga por qué entrar de antemano en conflicto con los propios intereses. La validez de los mandatos morales queda ligada o sometida a la condición de que éstos sean seguidos con carácter *general* como base de una práctica común. Sólo si se cumple esta condición de exigibilidad, expresan los mandatos morales aquello que todos podrían querer. Pues sólo entonces redundan los mandatos morales en interés de todos y, justo porque son buenos para todos por igual, no plantean pretensiones supererrogatorias. En este aspecto la moral racional sella la derogación del sacrificio. No obstante, aquel que, por ejemplo, sigue el mandamiento cristiano del amor y en interés del prójimo hace sacrificios moralmente no exigibles, merece nuestra admiración moral; pues las acciones supererrogatorias pueden entenderse como tentativas de hacer frente al sufrimiento injusto que le toca en suerte a alguien como un destino en caso de complicaciones trágicas o en condiciones bárbaras de vida que provocan nuestra indignación moral.

4. Un aspecto distinto de esta relación entre racionalidad y moralidad lo toca Wellmer con su objeción contra la supuesta inaplicabilidad del principio de universalización en la versión que da a éste la ética del discurso. El universalismo parece desbordar las limitadas capacidades de nuestra razón y hacer necesarias las operaciones de un intelecto divino. Si la pregunta moral básica: <<¿Qué debo yo (o qué debemos nosotros) hacer?>> la entendemos directamente como una pregunta concreta que, dependiendo del contexto, se me plantea a mí (o a nosotros) en una determinada situación, entonces no se ve cómo la aplicación de la regla de argumentación <U> podría suministrar una respuesta unívoca. Wellmer parte de que lo que hacemos es entrar directamente en el caso particular buscando encontrar a partir de él <<cómo actuar correctamente en las circunstancias dadas>>, y de que tratamos de dar respuesta a esta cuestión por medio de un correspondiente mandato singular obtenido con ayuda de una operación de generalización efectuada en términos discursivos. Si así fuera, entonces habría que admitir que <<crecería hasta el infinito la dificultad de la tarea (suponiendo que la tarea consistiese en tal cosa) de determinar las consecuencias y efectos laterales que el seguimiento general de una norma tendría para cada uno y de averiguar además si todos podrían aceptar sin coerciones esas consecuencias y efectos laterales que se seguirían para cada individuo en particular>>.

Mas esta manera de ver las cosas desconoce el papel que, en punto a lógica de la argumentación, compete al principio de universalización, el cual sólo puede valer para fundamentar expectativas generalizadas de comportamiento o formas de acción, es decir, normas que subyacen en una práctica en la que todos se ven implicados <U> encuentra su lugar en los *discursos de fundamentación*, en los que examinamos la validez de mandatos universales (o de sus negaciones simples o dobles, es decir, de prohibiciones y permisiones). Como Kant pasó por alto los *problemas de aplicación*, sus formulaciones pueden sugerir una concepción distinta, o al menos una mala comprensión de su concepción. La ética del discurso ha aprendido de ello y distingue entre la validez -o justicia- de las normas y la corrección o rectitud de juicios singulares, los cuales, basándose en una norma válida, califican a una determinada acción de debida o no debida. <<Cómo actuar correctamente en las circunstancias dadas>> no es algo que, considerado analíticamente, pueda decidirse con un *único* acto de fundamentación -o dentro de los límites de un único tipo de argumentación-, sino que exige la secuencia de dos pasos argumentativos, a saber, del paso que representa la fundamentación de la norma y del paso que representa su aplicación.

Apoyado en esta consecuencia, K. Günther ha rechazado convincentemente la objeción de Wellmer. Las reglas morales pretenden validez para un estado de cosas abstracto -para una materia, que ha de ser regulada de una determinada manera. Pero el sentido de la pretensión de validez puede diferenciarse conforme a *dos aspectos*, a saber, por un lado, en lo tocante a ese asentimiento racionalmente motivado de todos los posibles afectados que una norma válida merece y, por otro, en lo tocante a todas las situaciones posibles en las que tal norma susceptible de consenso puede encontrar aplicación: <<¿Qué otra cosa significa el reconocimiento de una norma como válida por cada participante en el discurso si no que éste tiene por adecuada la observancia de la norma en todas las situaciones en que ésta sea aplicable.>> Precisamente por eso la idea de imparcialidad que se expresa en el punto de vista moral y que presta su sentido específico a la pretensión de validez de los juicios morales, exige que se tenga en cuenta la aceptabilidad racional de la norma en el círculo de todos los posibles afectados por referencia a todas las situaciones que vengan al caso, es decir, a todas las situaciones que se *ajusten* o *adecuen* a la norma. Este doble aspecto es el que tiene en cuenta Günther en la siguiente formulación: <<Una norma es válida, y adecuada en cada caso, si las consecuencias y efectos laterales que una observancia general de la norma tiene en cada situación concreta para los intereses de cada individuo, pueden ser aceptados por todos.>> Mas a tal cosa los participantes en la argumentación sólo podrían darle satisfacción si contasen con un tiempo infinito o en el instante presente dispusiesen de un saber absoluto que les permitiese pronósticos seguros acerca de todas las posibles situaciones que pudiesen presentarse. Ahora bien, en tanto que regla de argumentación el principio de universalización ha de poder tener un sentido racional y, por tanto, operacional, para sujetos finitos, para sujetos que juzgan partiendo de los contextos en que en cada caso se encuentran. Por eso lo único que el principio de universalización puede exigir es que, para fundamentar una norma, han de tenerse en cuenta aquellas consecuencias y efectos laterales que, sobre la base de las informaciones y razones de que se disponga en un determinado momento, *presumiblemente* vayan a seguirse del seguimiento general de la norma para los intereses de cada uno.

En el componente condicional de una norma válida, es claro que sólo podrán tenerse en cuenta aquellas situaciones que (con el fin de mostrar con ejemplos y casos cómo una materia necesita regulación) los participantes aduzcan sobre la base del estado en que en ese momento se encuentre su saber. El principio de universalización ha de ser formulado de modo que no exija nada imposible; tiene que descargar a los participantes en la argumentación de la necesidad de tener en cuenta, a la hora de fundamentar una norma, el cúmulo de situaciones futuras que no son el absoluto previsibles. De ahí que Günther proponga la formulación: <<Una norma es válida si pueden ser aceptadas por todos las consecuencias y efectos laterales que de la observancia general de la norma, *permaneciendo iguales las circunstancias*, se sigan para los intereses de cada uno.>> Lo que esta cláusula <<rebus sic stantibus>> expresa es la reserva de que la pretensión de validez de una norma, que haya resistido el test discursivo de la universalización, está siempre provista de un <<índice de tiempo y saber>>. A causa de esta reserva, los discursos de fundamentación no pueden agotar por completo la idea de imparcialidad, sino sólo en el respecto de que lo en ellos acordado merezca un reconocimiento universal y recíproco. Las normas válidas *prima facie* permanecen <<no saturadas>> en el respecto de su ulterior necesidad de interpretación, la cual surge de las particulares constelaciones que representan situaciones de aplicación no previsibles. Los discursos de fundamentación dejan abierta la cuestión de si las normas válidas -válidas en lo tocante a las situaciones previstas como típicas a tenor de los casos y los ejemplos que en el discurso se han barajado- serán también adecuadas para situaciones similares que

se presenten en el futurum exactum, en lo que respecta a los rasgos relevantes de dichas situaciones. Esta cuestión sólo puede responderse en un paso ulterior, y, por cierto, desde el *cambio* de perspectiva que representa el discurso de aplicación.

El papel que el *principio de universalización* desempeña en los discursos de fundamentación, lo asume en los discursos de aplicación el *principio de adecuación*. Sólo ambos principios, tomados conjuntamente, agotan la *idea de imparcialidad*: <<Para la fundamentación sólo es relevante la norma misma, con independencia de su aplicación en una situación concreta. Se trata de si el seguir cada uno la norma es en interés de todos . . . Para la aplicación, en cambio, es relevante la situación particular, con independencia de si (como muestra el examen precedente) también el seguir todos la norma es en interés de todos. Se trata de si, y cómo, la regla habría de seguirse en una situación en vista de todas las circunstancias particulares de ésta . . . El tema no es en este caso la validez de la norma para cada individuo y sus intereses, sino la adecuación de la norma en relación con todos los rasgos de una situación particular.>> En el proceso de aplicación lo que queda en primer plano es la idea hermenéutica de que la norma adecuada ha de concretizarse a la luz de los rasgos de la situación y de que la situación, a su vez, ha de describirse a la luz de las determinaciones que fija la norma.

No necesito entrar aquí en el principio de adecuación ni en la lógica de los discursos de aplicación, que Günther ha estudiado con todo detalle. El problema, a cuya medida están cortadas ambas cosas, resalta con claridad en los casos de colisiones de normas. Pues en tales casos hay que examinar cuál de las normas que son válidas *prima facie* y que, por tanto, resultan *candidatas* a ser aplicadas en el caso de que se trata, se revela como la norma que mejor se ajusta a la situación concreta, descrita ésta de la forma más completa posible en todos sus rasgos relevantes. Las normas que quedan por detrás de la norma aplicada, no pierden por ello su validez, sino que constituyen, junto con todas las demás reglas válidas, un *orden coherente*. Y desde el punto de vista de la coherencia, las relaciones que constituyen ese orden cambian con cada nuevo caso que conduzca, en el sentido indicado, a la selección de la <<única norma adecuada>>. Así, es el sistema de reglas en conjunto el que, *idealiter*, permite *una* y sólo *una* respuesta correcta para cada situación de aplicación. Al mismo tiempo, es la situación particular y la interpretación adecuada de ella la que presta al conjunto desordenado de formas válidas la forma determinada de un orden coherente en cada caso.

Esta consecuencia permite, por lo demás, explicar una perturbadora asimetría entre la elaboración de las cuestiones práctico-morales, por un lado, y las cuestiones empírico-teóricas, por otro. Cuando damos razón de hechos, no nos encontramos con ningún equivalente de la curiosa escisión que se produce a la hora de enjuiciar imparcialmente un conflicto moral de acción, de la escisión que se produce con la separación entre fundamentación y aplicación de normas y de la secuencia que se establece entre esos dos pasos. Aun cuando también el desempeño discursivo de pretensiones de validez asertóricas queda bajo la reserva de tipo falibilista de que no podemos saber definitivamente si una afirmación tenida por verdadera resistirá todas las objeciones que puedan presentársele en el futuro, lo cierto es que en este caso una fundamentación no resulta necesitada de complementación en el mismo sentido en que resulta necesitada de complementación la validez que *prima facie* tiene una norma; el saber empíricamente válido no se ve *internamente* remitido a la solución de cuestiones de aplicación.

Pues bien, a diferencia del saber empírico, el saber práctico es un saber remitido de por sí a la acción. Pero esta circunstancia sólo puede ofrecer una explicación de la mencionada asimetría, si se la entiende de determinada manera. En virtud de su referencia a la acción, el saber moral acerca de cómo debe comportarse uno en el mundo social, se ve afectado por la historia de modo distinto que el saber empírico acerca de cómo son las cosas en el mundo objetivo. El falibilismo, que vale de *todo* saber, y, por tanto, también de los resultados de los discursos morales de fundamentación y aplicación, significa una salvedad que hacemos en el presente en favor del potencial crítico de un mejor saber futuro, es decir, en favor de la historia, considerada ésta en la forma de nuestros propios procesos de aprendizaje no anticipables. Pero esa *específica* salvedad con la que las normas de acción bien fundamentadas sólo las tenemos por válidas *prima facie* en un sentido susceptible de complementación, se explica, ciertamente, también por el carácter limitado de nuestro saber presente, pero no por su falibilidad. Esa ulterior salvedad, mediante la cual tenemos por necesitada de complementación la validez de una norma que *prima facie* está bien fundada, no se explica por la provincialidad cognitiva de nuestro saber respecto de un mejor saber futuro, sino por nuestra provincialidad existencial respecto de mutaciones históricas de los objetos mismos, es decir, de los contextos en los que acciones futuras deben quedar determinadas por reglas aceptadas en el presente.

El mundo social, al que nos dirigimos en actitud normativa, es *histórico* de un modo distinto que esas regularidades y leyes que constituyen el contexto de los sucesos y estados describibles en el mundo objetivo. El inacabamiento de aquello que los discursos de fundamentación moral pueden suministrar, se explica, en última instancia, porque el mundo social está articulado de forma ontológicamente distinta, en tanto que totalidad de relaciones interpersonales reguladas mediante usos y normas legítimos o ilegítimos. El mundo social tiene como tal un carácter histórico, historicidad bien distinta de la que, en actitud objetivante, suponemos para el caso del mundo objetivo como totalidad de los estados de cosas existentes. A esa historicidad, por así decir, *intrínseca* es a lo que trata de hacer justicia Günther con su concepto normativo de coherencia: <<Si toda norma válida se ve remitida a quedar coherentemente completada por todas las demás normas aplicables en una situación, el significado de esa norma cambia en cada situación. De este modo, somos dependientes de la historia, pues es la historia la que produce las situaciones impredecibles que nos obligan a una interpretación de todas las normas válidas, diferente en cada caso.>> Al cabo, las éticas deontológicas lo único que suponen es que el punto de vista moral permanece idéntico; pero no permanecen invariables ni nuestra comprensión de la intuición fundamental, ni tampoco las interpretaciones que damos a las reglas moralmente válidas en la aplicación que hacemos de ellas a los casos que no habíamos previsto.

5. Sólo los conceptos básicos de una ética cognitivista pueden hacer justicia a los fenómenos y experiencias de una moral postradicional, de una moral que se ha vuelto independiente de los contextos religioso-metafísicos en los que nació. La ética kantiana extrae su fuerza de convicción, no de la particular fundamentación que Kant hace del imperativo categórico, no de la construcción de un reino de los fines, ni mucho menos de la arquitectónica de la doctrina de los dos reinos, tomada ésta en conjunto, sino de intuiciones morales a las que una interpretación cognitivista puede apelar. Las experiencias morales reaccionan a menoscabos de aquello que Kant describió como deber, como respeto al prójimo y como voluntad libre; cristalizan en torno a aquellas vulneraciones que se infligen a una persona mediante acción inmoral, en torno a la humillación y degradación de una persona que se ve vulnerada en su integridad, y en torno a la desaprobación de que esa acción vulnerante y el autor de ella son objeto. Con ello queda en el

centro del interés, como fenómeno necesitado de explicación, la validez deóntica de los *preceptos morales* o *mandatos morales*. La interpretación de la validez deóntica de los enunciados normativos por analogía con la validez veritativa de las oraciones asertóricas está, por tanto, (a) en contraposición con la idea empirista de que en el modo ilocucionario que representan los mandatos morales no se refleja otra cosa que sentimientos de obligación que provienen de una internalización de las sanciones con las que, en el proceso de socialización, se ha visto amenazado el sujeto y (b) en contraposición con la concepción no cognitivista de que el interés recíproco que todos pueden tener en que las normas se observen, deriva en última instancia del interés que cada cual tiene por su autorrespeto o amor propio.

(a). Las oraciones de deber (u oraciones deónticas, o proposiciones deónticas, *Sollsätze*) son los elementos centrales del lenguaje en el que la moral se expresa. Esas oraciones expresan obligaciones. Y esas obligaciones prescriben acciones o la omisión de acciones. Las prohibiciones son permisiones negadas, y las permisiones prohibiciones negadas. Las obligaciones encuentran su base experiencial, no en percepciones, sino, como ha mostrado Strawson, en sentimientos morales. Éstos señalizan, por lo general, vulneraciones de deberes, transgresiones de normas de las que pueden deducirse derechos y deberes, es decir, de las que pueden deducirse expectativas justificadas de comportamiento ajustado a deberes. Con los sentimientos de humillación y agravio reaccionamos, en actitud de segunda persona, a la vulneración de nuestros derechos por otra persona. Con los sentimientos de vergüenza y culpa reaccionamos a nuestras propias faltas; con los sentimientos de indignación y menosprecio reaccionamos, desde el punto de vista de alguien presente, pero no directamente implicado, a la violación por un tercero de una norma reconocida por nosotros. Estas actitudes que los sentimientos dictan responden, pues, a las perspectivas y roles de los participantes en la interacción -ego y alter- y a los de *neuter*, esto es, del actualmente no implicado, pero cuya perspectiva no puede confundirse con la de un simple observador; su perspectiva es la de un representante de la generalidad o universalidad. Todos pertenecen a una comunidad en la que las relaciones y acciones interpersonales vienen reguladas por normas de interacción y pueden, por tanto, enjuiciarse como justificadas o injustificadas a la luz de esas normas.

Estas actitudes dictadas por sentimientos, que reaccionan a *vulneraciones*, y que, a su vez, encuentran su expresión en reproches, confesiones, condenas, etc., y que pueden tener por consecuencia denuncias, justificaciones o peticiones de perdón y disculpa, constituyen, ciertamente, la *base experiencial* de las obligaciones, pero no agotan su sentido semántico. Antes las oraciones normativas, en que tales obligaciones se expresan, remiten a un transfondo de expectativas de comportamiento normativamente generalizadas. Las normas regulan relaciones de interacción, por vía de imponer de forma fundada a actores que conviven unos con otros la obligación de hacer u omitir determinadas acciones. Las normas de interacción que fijan las expectativas recíprocas de comportamiento de modo que su contenido no necesita ser fundamentado, las llamamos convenciones. Las <<meras>> convenciones ligan, por así decir, sin fundamento alguno, justo por costumbre; con ellas no vinculamos pretensiones de tipo moral. Los deberes, en cambio, toman su carácter vinculante de la validez de normas de interacción que, conforme a su propia pretensión, se fundan en buenas razones. Sólo nos sentimos obligados por normas de las que pensamos que, llegado el caso, podríamos aclarar por qué merecen reconocimiento en el círculo de los destinatarios (y de los afectados).

Esta interna conexión de las normas con las razones que las justifican constituyen el *fundamento racional de la validez normativa*. También

fenomenológicamente puede mostrarse tal base analizando el correspondiente sentimiento de obligación. Los deberes *ligan* la voluntad de los destinatarios, pero no la *doblegan o doblan*. Señalan a la voluntad una dirección, la orientan, pero no la arrastran como los impulsos; motivan mediante razones y no disponen de la fuerza impulsora que tienen los motivos exclusivamente empíricos. La concepción empírica de que las normas sólo obligan en el grado en que existan expectativas fundadas de sanción, yerra, por tanto, la intuición básica de esta fuerza vinculante y a la vez exenta de coerción, que de la validez normativa de una norma válida se transfiere al deber y al acto de sentirse obligado. En las sanciones que siguen a la transgresión de una norma no hacen más que expresarse nuestras reacciones emotivas ante la acción y su autor: humillación, indignación y menosprecio.

Pero aquello a lo que esos sentimientos reaccionan, es decir, la transgresión de una expectativa legítima, presupone ya la validez normativa de las normas subyacentes. Las sanciones (por más autorizadas que estén) no son constitutivas de la validez normativa; antes son *sintomáticas* de una violación ya efectuada y percibida y, por tanto, previa, de un contexto de vida normativamente regulado. De ahí que con toda razón Kant -como, por lo demás también Durkheim- parta del primado del deber sobre la sanción, para explicar el fenómeno original de la convicción y del sentimiento moral de estar obligado a algo, a partir de la relación y juego entre autonomía de la voluntad y razón práctica.

No seguimos por deber normas válidas porque éstas nos hayan sido *impuestas* bajo la amenaza de sanciones, sino porque nos las hemos *dado* nosotros mismos. Mas esta primera consideración no es suficiente para desarrollar la idea de autolegislación. Esas normas autodadas podrían, por ejemplo, expresar ordenes que uno mismo se da, es decir, no estar referidas a otra cosa que al arbitrio individual; y entonces, carecerían precisamente de la cualidad que las convierte en normas obligatorias. Por deber no seguimos normas válidas porque éstas vengan *avaladas* por la tradición y la costumbre, sino porque las tenemos por *fundadas*. Pero tampoco esta consideración, tomada en sí misma, basta a desarrollar el concepto de una razón examinadora de normas. Pues, por ejemplo, podríamos pretender dar razón de normas como si se tratase de hechos, y entonces habríamos errado el elemento específico que convierte a la razón en razón práctica. Sólo de la unión de ambas consideraciones surgen <<voluntad autónoma>> y <<razón práctica>> como conceptos co-originales.

Autónoma lo es sólo la voluntad que se deja guiar por aquello que todos pueden querer en común, es decir, por convicciones morales, es decir, por *insight* moral; y razón práctica es la razón que todo aquello que, conforme a su juicio imparcial, está justificado lo piensa como producto de una voluntad autolegisladora. Por modo curioso, en ambos conceptos se compenetran *voluntas* y *ratio*, sin desaparecer la una en la otra. Estos momentos no se enfrentan ya de forma abstracta, como si se tratase de una facultad activa, que interviene en el mundo, y de una facultad pasiva, que, por así decir, se limita a reflejar los hechos. Una voluntad autónoma sólo *se da* leyes fundadas racionalmente; y la razón práctica sólo *descubre* leyes que ella, a la vez, proyecta y prescribe. La autodeterminación lleva inserto un momento cognitivo y la razón examinadora de normas un momento constructivo. El propio Kant no pudo en última instancia explicar satisfactoriamente este sorprendente entrelazamiento; sólo podremos hacerlo inteligible si dejamos de entender la libertad y la razón como facultades meramente subjetivas.

Desde el punto de vista de la teoría de la intersubjetividad, autonomía significa, no el poder de disposición que sobre sí tiene un sujeto que se

tiene a sí mismo en propiedad, sino la independencia del *uno*, posibilitada por relaciones de reconocimiento recíproco, la cual, por tanto, no puede subsistir sino con una independencia simétrica del *otro*. El carácter intersubjetivo de la libertad y la razón práctica se torna claro cuando analizamos los papeles que en el juego de lenguaje de la moral desempeña una expresión como <<respeto>>.

(b). La teoría de Ernst Tugendhat se caracteriza en sus diversos estadios por la tendencia a establecer una mediación entre la comprensión empirista de la validez normativa, que acabamos de tratar, y una concepción intersubjetivista de la moral, utilizando como elemento mediador el concepto de autorrespeto. La moral la entiende Tugendhat como un <<sistema de normas que se da en una sociedad en virtud de coerción social>>. Esta descripción, Tugendhat no la quiere ver entendida solamente para la perspectiva del observador, sino también para la perspectiva del participante. Y así, cree poder elucidar el fenómeno de la validez normativa mediante una adecuada descripción de esa sanción social que sigue a la vulneración de normas morales. De este planteamiento se sigue una concepción no cognitivista de la moral en que la acción inmoral no puede considerarse irracional: <<Antes lo que pasa es que cuando se viola una norma moral, uno se convierte en objeto de una sanción social.>> Tugendhat cree, por tanto, haber de renunciar a una fundamentación de la moral si por fundamentación se entiende una fundamentación en sentido estricto. La racionalidad en el ámbito de las cuestiones prácticas no puede consistir para él en otra cosa que en racionalidad con arreglo a fines. Por otro lado, Tugendhat se muestra también insatisfecho con las teorías que, sobre tal base empirista, derivan la moral tan sólo de consideraciones racionales con arreglo a fines, e intenta demostrar que por intereses premorales o naturales cualquiera tiene buenas razones para aceptar un determinado sistema de miramiento recíproco impuesto desde fuera. Mackie, por ejemplo, al recurrir al egoísmo ilustrado y a la adaptación inteligente a un sistema de recompensas y castigos, prometidos o impuestos desde fuera, yerra el sentido obligatorio de las normas, el cual se expresa con claridad en los sentimientos morales. La intuición que Tugendhat quiere hacer valer frente a tal reduccionismo, la explica del siguiente modo: <<En un caso se trata de una comunidad que viene constituida mediante normas que sirven a la utilidad recíproca, y en el otro caso de una comunidad que viene constituida por normas (en buena parte las mismas), pero cuyo sentido es que en ellas se expresa el respeto recíproco.>>

El fenómeno del *respeto recíproco* ha de poder, empero, explicarse partiendo de las premisas que Tugendhat comparte con el empirismo. Punto de arranque de tal explicación lo constituyen las sanciones internas, es decir, esos sentimientos de vergüenza y culpabilidad que se producen por vía de internalización de sanciones externas. La vergüenza moral y la culpa moral, Tugendhat las entiende como reacciones a la pérdida del propio valor -en última instancia es, pues, mi autorrespeto lo que parece peligrar cuando me comporto inmoralmente. Quien transgrede normas morales, no solamente se expone al menosprecio de los otros, sino que, al haber internalizado tal sanción, también se desprecia a sí mismo. <<Fundada>> sólo puede, pues, considerarse una norma en la medida en que cada uno, desde su propio punto de vista, pueda tener un interés en que todos se comprometan y atengan a una práctica regulada por vía de intercambio de manifestaciones de respeto.

Ahora bien, si con Tugendhat se parte de que cada uno tiene un interés en respetarse a sí mismo y en ser respetado por otros, entonces puede explicarse por qué las normas morales sólo son buenas para mí cuando son buenas para todos. Pues el autorrespeto exige respeto *mutuo*, por cuanto que yo sólo puedo afirmarme si soy apreciado por aquellos que se comportan de modo que merecen, a su vez, respeto y, por tanto,

pueden ser también apreciados por mí. El resultado de la consideración de Tugendhat es una moral del respeto mutuo, que parece venir a resumirse en el conocido principio universalista de igual respeto a cada uno. Pero las premisas de este planteamiento contradicen precisamente a tal intuición. Pues, si mi valoración de otras personas y el respeto que ellas me profesan se remonta en el último término a la circunstancia de que cada uno sólo puede respetarse a *sí mismo* si es respetado por personas a las que uno mismo no menosprecia, entonces esta reciprocidad del reconocimiento implica algo meramente instrumental: el respeto al otro queda mediatizado por el propósito o fin que representa el autorrespeto. Mas el respeto que tengo al otro no puede quedar ligado a la condición de la satisfacción de mi necesidad de autorrespeto si es que de las relaciones recíprocas de respeto ha de resultar esa relación de reconocimiento *plenamente simétrica* que satisfaga a nuestra comprensión intuitiva de las relaciones no instrumentales entre personas que actúan autónomamente. El egocentrismo de una necesidad a la que se pone en juego como prevalente, a saber, la necesidad de ser respetado uno mismo por otro, se comunica también a la relación de reconocimiento basada en ella; con lo que queda desmentida la reciprocidad completa de las relaciones de reconocimiento.

Sólo en el sentido de una reciprocidad *completa*, constituye el respeto recíproco un presupuesto pragmáticamente necesario para que los participantes en la interacción puedan atribuirse derechos y deberes. Para eliminar ese residuo egocéntrico que la aclaración del fenómeno del reconocimiento recíproco a partir de la perspectiva del sentimiento del propio valor, todavía comporta, Tugendhat ha dado mientras tanto un paso más. En su reciente trabajo Tugendhat vincula *de antemano* la capacidad central de sentir vergüenza moral y culpa moral, con el *status* de ser miembro de una sociedad. Mi autocomprensión como persona está de tal suerte entretejida con mi identidad social, que sólo puedo estimarme si la autoridad, para mí determinante, de la comunidad como cuyo miembro me entiendo me confirma en el *status* de miembro de ella. Lo que he internalizado como sanción es el temor a ser excomulgado de una comunidad con la que estoy identificado. Esta fundamentación del autorrespeto en relaciones sociales *previas* de reconocimiento, la introduce Tugendhat con una consideración acerca de qué significa respetar a alguien como persona.

El respeto en el sentido de valoración y estima no es siempre un fenómeno moral. Valoramos o estimamos a alguien como deportista, como científico, por sus sobresalientes logros. Apreciamos a alguien como colaborador o como amigo a causa de su capacidad o de su fiabilidad, en una palabra, a causa de una propiedad sobresaliente. Basta variar un poco el ejemplo del amigo para percatarnos de que también podemos estimar a alguien a causa de propiedades morales, es decir, podemos estimarlo como alguien que en situaciones difíciles no se comporta deshonesta o desconsideradamente o sólo en términos oportunistas, que sacrifica algo y, en casos extremos, incluso se sacrifica a sí mismo. En todos los mencionados casos el respeto puede crecer y convertirse en admiración, pues el respeto se refiere aquí a un más o a un menos de apreciación, valoración o estimación de logros y propiedades. En cambio, el respeto de una persona *como* persona no permite graduación alguna; a una persona la respetamos como tal, no a causa de este o aquel rasgo sobresaliente. A una persona la respetamos como tal a causa de su capacidad para actuar autónomamente, es decir, para orientar su acción por pretensiones normativas de validez; en este caso la respetamos únicamente a causa *del* <<logro>> o propiedad que la convierte en persona (es decir, que representa el ser persona). Y esta facultad constitutiva no la posee alguien en grado mayor o menor; antes caracteriza a las personas como tales. Como persona respetamos a alguien no porque nos impresione o porque merezca estima en este o aquel aspecto; no porque sea una buena persona y lleve una vida buena,

sino porque queda en principio o básicamente en situación de (y lo manifiesta en su comportamiento) <<ser miembro de una comunidad>>, es decir, de poder ajustarse *en general* a normas de convivencia. Con ello el concepto de *pertenencia a un grupo social* ocupa el lugar privilegiado que en la construcción que se había hecho hasta ahora ocupaba el lugar de autorrespeto. El autorrespeto no puede ser un fenómeno original porque ni siquiera queda claro en qué podría consistir ese núcleo digno de respeto que el sujeto solitario posee con anterioridad a toda socialización o <<sociación>>. Tugendhat había empezado pensando que ese valor intrínseco que, por así decir, de por sí, esto es, *a nativitate*, cualifica al sujeto para pretender ser respetado por los otros, ha de entenderse como el valor que ese sujeto atribuye a su vida en conjunto. Pero, manifiestamente, la dignidad de una persona no puede reducirse al valor que esa persona atribuye a su vida; a veces arriesgamos la vida para no perder el autorrespeto. El *sí-mismo* del autorrespeto, es decir, el *auto* del *auto*rrespeto, esto es, el *self* del *selfrespect*, depende, en efecto, de ese *status* altamente vulnerable que la propia personalidad representa; y tal *status* sólo se forma en el medio de relaciones de reconocimiento recíproco. Las relaciones no condicionales de respeto recíproco que las personas entablan unas a otras en tanto que personas que actúan responsablemente, tienen la *misma originalidad* que el fenómeno del autorrespeto, es decir, que la conciencia de merecer el respeto de otros. De ahí que Tugendhat se resuelva a suponer una constitución social del *sí-mismo*, del *self*, de la cual se sigue que nadie entiende adecuadamente su propia identidad si no extrae su autorrespeto del *status* de miembro de una comunidad, que él ocupa y los demás reconocen.

El fenómeno del reconocimiento recíproco ya no se explica a partir de un interés original por el *auto*rrespeto o de un miedo primario a la sanción interna que representa la pérdida del valor que uno tiene para *sí*. Pues el <<sí mismo>> ya no es nada primero. Antes es pensado como resultado de un proceso de socialización que a su vez presupone ya la estructura de relaciones de reconocimiento recíproco. Lo primero es la idea de una comunidad <<en la que cada miembro identifica el sentimiento de su propio valor con la observancia de esas normas que hacen posible a una comunidad, y exige lo mismo de todos los demás. La reciprocidad no radica, pues, aquí en un negocio de intercambios, sino en entenderse recíprocamente de una determinada manera y exigir recíprocamente unos de otros el entenderse así.>> Pero entonces la cuestión es si el sentido de todo <<deber-ser>> moral, que se funda en la recíproca exigencia de reconocimiento mutuo, puede radicar aún <<<en la sanción interna>>, como Tugendhat trata de mostrar, o si los sentimientos centrales que representan la vergüenza y la culpa -y co-originalmente la indignación y el menosprecio- han de considerarse elementos secundarios en la medida en que reaccionan a vulneraciones de expectativas legítimas que, en última instancia, se fundan en la reciprocidad de la estructura de reconocimiento que caracteriza a las comunidades. Tugendhat confunde génesis y validez. La observación de que en el proceso de socialización, la instancia que representa la conciencia se forma por vía de internalización de sanciones externas, le sugiere a Tugendhat la falsa idea de que para la persona así socializada y, por ende, dotada de conciencia, considerada *desde su propia perspectiva de participante*, tras el <<deber-ser>> moral no se sigue ocultando otra cosa que la sanción interna que representa la pérdida de la estima de sí, en lugar de la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos, con los que se nos imponen (en tanto que convicciones) nuestras intuiciones o ideas o *insights* morales.

La propia propuesta que hace Tugendhat para la comprensión de una moral posconvencional delata un sentido cognitivo de la validez deóntica de las normas morales, es decir, un sentido no reducible a sanciones internas. Ciertamente, en las sociedades tradicionales las reglas morales

permanecen todavía tan estrechamente entrelazadas con las imágenes religiosas del mundo y con las formas de vida colectiva, que es a través de la identificación de los contenidos de esa eticidad concreta en la que se ha crecido cómo los individuos aprenden qué significa *ocupar* el *status* de miembro de una comunidad asentada sobre tales bases. Pero en las sociedades modernas las normas morales han de disociarse de los contenidos concretos de las orientaciones de vida éticas, las cuales sólo pueden aparecer ya en plural; y tienen como única base una identidad social que se ha vuelto abstracta, la cual sólo viene ya circunscrita por el *status* que representa la pertenencia a *una* comunidad, y no ya a esta o aquella comunidad particular. Ello explica los dos rasgos sobresalientes de una moral *secularizada* que desborda el contexto de un ethos social de tipo globalizador. Una moral que sólo puede apoyarse ya en el contenido normativo de condiciones generales y universales de convivencia en una comunidad *en general* (basada en el respeto mutuo de personas), ha de ser universalista e igualitaria en lo que concierne a la vigencia/validez y ámbito de aplicación de sus normas. A la vez, en lo que respecta al contenido de sus normas, tiene que ser formal. De este carácter formal y (en lo que a contenido se refiere) vacío se sigue, empero, una consecuencia que es incompatible con una concepción no cognitivista de la moral.

La estructura generalizada de reconocimiento recíproco de sujetos que entablan relaciones unos con otros como miembros de una comunidad y a la vez como individuos incanjeables, no puede constituir ya otra cosa que un punto de vista para un enjuiciamiento imparcial de cuestiones prácticas que, como tales, han de quedar dejadas a la argumentación de los participantes mismos. Si al cabo también Tugendhat habla de la <<perspectiva ilustrada>>, desde la que para nosotros <<sólo puede resultar determinante aquello a lo que podemos asentir>>; y si llega a la conclusión de que <<el núcleo sostenible de todas las morales ha de reducirse al conjunto natural y racional de normas a las que también recurre el contractualismo y sin las cuales no puede haber en general una comunidad>>; entonces está abandonando sus premisas empiristas y retornando a un Kant entendido en términos intersubjetivistas, es decir, a una construcción como la de John Rawls, en la cual el deber-ser moral, es decir, la validez de las instituciones y principios morales, se hace derivar de que éstos pueden ser racionalmente justificados en el contexto de un enjuiciamiento imparcial. La estructura universal de esas relaciones de reconocimiento recíproco que posibilitan co-originalmente la autocomprensión como persona y como miembro de una comunidad en general, es presupuesta en la acción comunicativa y sigue en pie en los presupuestos comunicativos de las argumentaciones morales. Es precisamente esta estructura la que nos permite enjuiciar algo desde el punto de vista moral.

6. El factum de una forma de vida estructurada mediante acción comunicativa es algo que resulta tan poco irrebasable en el juicio moral, como en la propia acción moral. Muéstrase esto analizando esa regla que dice cómo puede considerarse algo <<desde el punto de vista moral>>. Pues llamamos así el punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden juzgarse con imparcialidad. No deja de ser interesante que hayan fracasado todas las tentativas de caracterizar este punto de vista como el punto de vista de un *observador neutral*, ya se considere a éste teniendo ante sus ojos el mundo moral en conjunto desde una atalaya transcendental (como ocurre en Kant), o se lo suponga adoptando como observador empírico un lugar en el mundo, pero contando en ese lugar o posición con conocimientos ideales (como ocurre en las teorías utilitaristas). El punto de vista del observador parece garantizar, merced a la perspectiva de una tercera persona, un particular grado de objetividad en el juicio; pero en realidad resulta inapropiado a la hora de responder a la cuestión de si las acciones o normas son en interés de todos o contribuyen al bienestar general. Pues el observador

ideal opera como un sujeto solitario, reúne y valora sus informaciones a la luz de su propia comprensión del mundo y de sí mismo. La imparcialidad del juicio, empero, depende esencialmente de si se hacen valer las necesidades e intereses en conflicto de *todos* los participantes y de si pueden ser tenidos en cuenta desde la perspectiva de los participantes *mismos*. La posición privilegiada que de entrada parecía ser una ventaja porque prometía convertir al observador en independiente de las interpretaciones perspectivistas de las partes en conflicto, tiene la desventaja de que le corta monológicamente la comunicación con el horizonte de interpretación de los participantes mismos y le cierra el acceso hermenéutico a un mundo moral intersubjetivamente compartido y que sólo se nos abre *desde dentro*.

Quien quiere considerar algo desde el punto de vista moral, no puede dejarse arrancar de la red de relaciones intersubjetivas en que se mueven participantes en la comunicación que entablan entre sí relaciones interpersonales y que sólo en esa actitud realizativa pueden entenderse como destinatarios de normas que les vinculan. La validez de las normas, cuando se la pone en cuestión, sólo puede tematizarse desde la perspectiva de la primera persona del plural, es decir, <<por nosotros>>; pues precisamente de <<nuestro>> reconocimiento dependen las pretensiones normativas de validez. No obtenemos una posición imparcial dejando tras nosotros el contexto de las interacciones mediadas lingüísticamente y abandonando las perspectivas de los participantes, sino sólo mediante una *des-limitación universal* de las perspectivas individuales de los participantes. Cada uno de nosotros ha de poder ponerse en la situación de todos aquellos que se verían afectados por la ejecución de la acción problemática o por la entrada en vigor de la norma que está en tela de juicio. Lo que G.H. Mead recomienda como asunción ideal de rol, no puede practicarse por cada individuo y privatim, sino *sólo* por nosotros como participantes en un discurso público.

Cuando se tiene claro que la meta de tal <proceso de entendimiento> de carácter inclusivo o comprehensivo, a saber, un acuerdo sin coerciones, sólo puede alcanzarse a través del vehículo de las buenas razones, destaca con toda claridad el carácter reflexivo de lo que Mead llama <<universal discourse>>. Pues éste no sólo puede considerarse como una red de acción comunicativa extendida sobre todos los potenciales afectados; sino que como forma de reflexión de esa acción comunicativa es, más bien, argumentación en sentido estricto.

Con ello la construcción de Mead pierde el carácter de una mera proyección. Pues en toda argumentación efectivamente llevada a cabo, los participantes no pueden menos de practicar tal <<proyección>>. En las argumentaciones tienen que presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados, en tanto que iguales y libres, pueden participar en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la que sólo debe imponerse la coerción ejercida por el mejor argumento. Sobre este estado de cosas, concerniente a lo que vengo llamando pragmática universal, se apoya el principio básico de la ética del discurso, a saber, que sólo pueden pretender validez aquellas reglas morales que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Y el discurso práctico puede desempeñar el papel de un procedimiento que da forma y articulación al punto de vista moral, en virtud de esas suposiciones *idealizadoras* que *fácticamente* tiene que hacer todo aquel que entre en argumentaciones. El discurso práctico puede concebirse como un proceso de entendimiento que, por su forma, es decir, en virtud de presupuestos de la argumentación universales e inevitables, obliga a que todos los participantes *a la vez* practiquen lo que Mead llamaba <<asunción ideal de rol>>.

Esta explicación del punto de vista moral convierte al discurso práctico en aquella forma de comunicación que, con la universal intercambiabilidad de las perspectivas de los participantes, asegura a la vez la imparcialidad del juicio moral. Esto explica también por qué cabe pensar en obtener, sin incurrir en falacia naturalista alguna, el principio básico de una moral universalista a partir de los presupuestos pragmáticos necesarios de la argumentación en general. Los discursos se asientan sobre la acción orientada al entendimiento, por así decir, como forma de reflexión de ella; en las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad del empleo del lenguaje orientado al entendimiento que caracteriza a la práctica comunicativa cotidiana se encierran ya *in nuce* esas ideas básicas de trato igual e interés y bienestar generales en torno a las que giran todas las morales, incluso en las sociedades premodernas. En las suposiciones idealizadoras de la acción comunicativa, sobre todo en el reconocimiento recíproco de personas que pueden orientar su acción por pretensiones de validez, vienen ya *esbozadas* las ideas de justicia y solidaridad. Ciertamente, las obligaciones normativas que los niños adquieren ya a través de la simple forma de la interacción socializadora, no apuntan *de por sí* más allá de los límites de un mundo concreto de la vida (de la familia, del clan, de la ciudad o de la nación). Estos límites tienen que empezar quedando rotos en los discursos racionales. Pues las argumentaciones alcanzan de por sí más allá de los distintos mundos de la vida particulares. En sus (de las argumentaciones) presupuestos pragmáticos, el contenido normativo de las presuposiciones de la acción comunicativa queda generalizado, abstractizado y deslimitado, haciéndose extensivo a una comunidad de comunicación (como dice Apel siguiendo a Peirce) que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.

El punto de vista de la moral se distingue del de la eticidad concreta por una *des-limitación idealizadora* y por una subversión de las perspectivas de interpretación ligadas a las formas de vida particulares en que hemos crecido en el medio de nuestra cultura, perspectivas que, por tanto, resultan de los procesos individuales de formación. Pero este paso (que el punto de vista moral implica) a los presupuestos idealizadores de una comunidad de comunicación, espacial, social y temporalmente ilimitada, no es nunca más (incluso en los discursos que realmente se efectúan) que una anticipación de, y una aproximación a, una *idea* regulativa. Sin embargo, ingrediente de esa *idea* regulativa es que el discurso realmente se produzca, pues de otro modo se repetiría el solipsismo de un examen de normas efectuado <<en la vida solitaria del alma>>. Incluso el discurso realizado vicariamente o el efectuado in foro interno se distingue ya del examen de normas *pensado en términos monológicos*, que emprenderíamos conforme a la concepción kantiana del imperativo categórico. Pues ese discurso, efectuado sea vicariamente, sea in foro interno, deja claro el sentido y `carga de la prueba' del principio de universalización. Ciertamente, también Kant (por ejemplo, en la <<Fundmentación de la metafísica de las costumbres>>, BA 69, nota) distingue entre una generalización referida al yo, en el sentido lato de la regla de oro, y la operación de generalización estrictamente universalista que da satisfacción al sentido pragmático de la formación de una voluntad general. Pero mientras el sujeto solitario, en tanto que lugarteniente del sujeto transcendental, se sepa facultado para emprender por todos los demás el examen de normas en su propia persona, no se cobra conciencia de la diferencia entre *mi* suposición de una voluntad *general* y el entendimiento intersubjetivo acerca de una voluntad *común*. La perspectiva desde la que examino la universalizabilidad de todos los intereses afectados en cada caso, permanece atemáticamente en el transfondo. Pues mientras cada voluntad autónoma pueda saberse una con todos los demás habitantes inteligibles del reino de los fines, son válidas las máximas que yo (desde la perspectiva de mi comprensión del mundo y de mi mismo) puedo querer como reglas de una práctica general. En cambio, en cuanto

abandonamos la metafísica de la doctrina de los dos reinos, se salen al encuentro sujetos que ya no pueden contar con tal entendimiento transcendental previo. Para ellos, es decir, para nosotros, se plantea el problema de una adecuada comprensión intersubjetiva de los intereses de cada uno.

El principio <<no hagas a ningún otro lo que no quieras que se te haga a ti) se revela en tal situación como insuficiente porque permanece egocéntricamente ligado a la propia comprensión no tematizada de sí mismo y del mundo. Sólo una argumentación practicada en términos subjetivos, en la que puedan participar todos los posibles afectados, hace posible, a la vez que necesaria, una radical universalización, es decir, hace posible, a la vez que necesario, un test de la susceptibilidad de universalización de formas de acción, el cual impide se privilegie subrepticiamente mi particular visión de las cosas y exige la coordinación de todas las perspectivas de interpretación que, sobre todo en las sociedades modernas, apuntan en direcciones muy distintas a causa del pluralismo de éstas y que vienen acuñadas en términos individualistas. Bajo los presupuestos comunicativos de un discurso inclusivo y exento de coacciones, efectuado entre socios iguales y dotados de unos mismos derechos de participación, el principio de universalización exige que cada uno de los participantes se ponga en la perspectiva de todos los demás; simultáneamente, cada afectado mantiene la posibilidad de examinar si él, sobre la base de una crítica recíproca de la adecuación de las perspectivas de interpretación y de las interpretaciones de las necesidades, puede querer desde su propia perspectiva que una norma en litigio se convierta en ley general.

La idea de que esta asunción ideal de rol, es decir, la idea de que la des-limitación y la reversibilidad de todas las perspectivas de interpretación se tornan posibles, a la vez que necesarias, merced a los presupuestos comunicativos universales de la práctica de la argumentación, esa idea, digo, pierde el extraño carácter que a primera vista ofrece, si se tiene en cuenta que el principio de universalización no hace otra cosa sino volver explícito qué es lo que significa que una norma pueda pretender validez. Ya en Kant, el principio moral tiene el sentido de ser una aclaración de la validez deóntica de las normas; limitándose al caso de las oraciones normativas, ese principio moral no hace sino expresar la intuición *general* de que los enunciados verdaderos o correctos no solamente son válidos para tí y para mí. Los enunciados básicos han de poder dejarse defender con razones que puedan convencer a cualquiera en todo momento y en todos los lugares. Con sus pretensiones de validez los hablantes y oyentes transcienden los criterios provinciales de una comunidad simplemente particular de intérpretes cuyas prácticas de entendimiento se localizan aquí y ahora.

En el principio moral se expresa un sentido de transcendencia, un ir más allá de sí, que ya viene contenido en las pretensiones de validez asertóricas. De forma similar explica Ch. S. Peirce el concepto de verdad recurriendo a una práctica de entendimiento idealmente des-limitada en la dimensión social y temporal.

El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. <<Real>> es aquello que puede exponerse en enunciados verdaderos, pudiendo aclararse a su vez el término <<verdadero>> por referencia a la pretensión que uno entable frente a un prójimo al afirmar un enunciado. Con el sentido asertórico de una afirmación entabla el hablante una pretensión susceptible de crítica, relativa a la validez del enunciado afirmado; y como nadie dispone de la posibilidad de un acceso directo a condiciones de validez no

interpretadas, la <<validez>> ha de entenderse epistémicamente como <<validez que se nos revela a nosotros>>. Toda pretensión de verdad de un proponente, que esté justificada, ha de poderse dejar defender con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y, al cabo, ha de poder contar con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación. Sin embargo, en este asunto no basta el referirse a cualquier comunidad particular de interpretación. De ahí que Peirce explique la verdad refiriéndose contrafácticamente al desempeño de una pretensión de validez susceptible de crítica, bajo las condiciones comunicativas de una comunidad de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. La proyección de una comunidad *indefinida* de comunicación sirve a sustituir el momento de eternidad (o el carácter supratemporal) de la <<incondicionalidad>>, por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que transciende desde dentro los límites del espacio social y del tiempo histórico, pero a partir de la perspectiva de una existencia finita localizada en el mundo. En el tiempo, según Peirce, los procesos de aprendizaje de la comunidad indefinida de comunicación habrían de constituir ese arco que salva todas las distancias temporales; en el mundo habrían de poderse realizar aquellas condiciones que tienen que presuponerse suficientemente cumplidas para la pretensión incondicionada con que se presentan esas pretensiones de validez transcendedoras. Como suficiente se considera el grado de cumplimiento que convierte a nuestra praxis argumentativa de cada caso en un componente espacio-temporalmente localizado del discurso universal, inevitablemente supuesto, de una comunidad des-limitada de interpretación. Con esta proyección, la tensión entre facticidad y validez se desplaza a presupuestos de la comunicación que, aun cuando tengan un contenido *ideal* y que sólo puede realizarse aproximativamente, han de ser asumidos *fácticamente* por todos los participantes cada vez que afirman o ponen en tela de juicio la verdad de un enunciado y pasan a una argumentación para justificar esa pretensión de validez.

El concepto discursivo de verdad que Peirce sostiene, permite reconocer por qué el concepto de validez deóntica, análogo al de verdad, puede aclararse en su sentido recurriendo a un principio moral que liga la exigida asunción ideal de rol a la forma de comunicación que representan los discursos prácticos. Las <oraciones de deber> u oraciones deónticas (o proposiciones deónticas) (según se prefiera traducir *Sollsätze*) correctas no se refieren, ciertamente, como los enunciados verdaderos, a estados de cosas existentes en el mundo objetivo, sino a relaciones interpersonales en un mundo social, reguladas u ordenadas con pretensión de legitimidad. Pero los ordenes justos no solamente vienen construidos, sino también descubiertos. Mas en todo ello lo que necesita explicación es el papel de las idealizaciones a las que una explicación intersubjetivista del principio moral ha de recurrir una y otra vez.

7. Si se entiende la corrección o rectitud normativa, al igual que la validez en general, como la relación triádica <<validez-de-algo-para-alguien>>, el sentido contrafáctico de la acep*tabilidad* racional no puede reducirse al sentido de acep*tancia* o aceptación dentro de una comunidad de interpretación. Por otro lado, el concepto de una comunidad de comunicación des-limitada es un contrasentido en la medida en que toda comunidad identificable es limitada y en que, a través de reglas de inclusión, distingue entre miembros y extraños. Pero era precisamente esta diferencia o discriminación la que había de quedar eliminada por esa pensada des-limitación en el espacio social y en el tiempo histórico. También la imagen de un auditorio ideal (Perelmann) resulta demasiado concretista. El modelo de un espacio público poroso para todos los participantes, temas y aportaciones, es quizá el que resulta más a propósito. Pues todas esas imágenes no hacen otra cosa que tratar de convertir en intuitivos a conceptos límites concernientes a la determinación de una *estructura* ideal de comunicación. Las

idealizaciones se refieren a la posible *estructura* de una práctica de entendimiento que opera de forma autorreferencial y se corrige a sí misma, con el resultado de una desrrelativización siempre creciente de aquellas condiciones bajo las que pueden desempeñarse pretensiones de validez entabladas siempre en un determinado contexto pero que, por su propio sentido, transcienden ese contexto.

De <<idealización>> hablamos en contextos completamente distintos. La universalidad ideal de los conceptos y los significados ofrece a primera vista dificultades menores porque parece imponerse en el medio sin resistencia que representa el pensamiento. Pero, de hecho, la generalidad o universalidad que representan el significado de un término y el significado de una oración se basa ya en ese tipo de idealización lingüística que nos permite reconocer en sucesos sígnicos singulares el mismo tipo de signo y en diversas emisiones la misma oración gramaticalmente formada. Las figuras geométricas que, al igual que Euclides, sólo podemos realizar en la arena o en la pizarra aproximativamente y a título de ejemplos, afirman una universalidad ideal en un sentido distinto. Pues con ella queda asociada la idea de perfección o perfectibilidad -un círculo podemos trazarlo de forma más o menos exacta. También las operaciones físicas de medida descansan en el supuesto contrafáctico de que podemos acercarnos con la aproximación que deseemos a magnitudes ideales; en la práctica no logramos confeccionar una superficie perfectamente plana. De forma similar los experimentos se apoyan en el supuesto de un gas ideal, de un vacío, etc. Un sentido distinto, pero afín, es el que tienen las simulaciones. Podemos eliminar con la imaginación o el pensamiento el influjo de la fuerza de gravedad y simular en la Tierra estados de ingravidez, con los que efectivamente sólo nos topamos en el espacio cósmico. Con el concepto de idea regulativa, este modelo matemático de la aproximación infinita queda, finalmente, transferido del ámbito de la acción instrumental a las interacciones. Estas pocas referencias comparativas que acabamos de hacer aquí, han de bastar para hacer plausible que no carece de antemano de sentido *idealizar formas de comunicación*, es decir, pensar procesos de comunicación como si éstos discurriesen bajo condiciones ideales.

Las idealizaciones efectuadas en la dimensión pragmática de la práctica del entendimiento intersubjetivo sólo tienen algo arbitrario desde el punto de vista de una comprensión del lenguaje recortada en términos semanticistas. Pues en cuanto reflexionamos sobre el empleo de expresiones lingüísticas adoptando la actitud realizativa de hablantes y oyentes, nos topamos con idealizaciones como operaciones inevitables a la vez que triviales, de las que están transidas la acción comunicativa y la argumentación. Adscribimos a las expresiones significados idénticos, atribuimos a las pretensiones de validez un sentido transcendedor y suponemos a los hablantes racionalidad o capacidad de responder de sus actos. Éstas y otras atribuciones tienen su lugar en presupuestos pragmáticos. Al efectuar una comunicación podemos suponer autorreferencialmente como cumplida lo que es una condición pragmática de esa comunicación, aun cuando puede ocurrir que esa suposición no se ajuste objetivamente a la realidad; si la comunicación no cumple la condición supuesta, hemos actuado bajo una *suposición contrafáctica*.

Pues bien, una idea cuya comprensión es la que más dificultades ofrece, es el supuesto pragmático-transcen- dental de que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, sea en la acción comunicativa, sea en la argumentación, exige *siempre* de los participantes determinadas presuposiciones de tipo pragmático-formal para que tal práctica pueda *en general* producirse, y ello con independencia de que *post hoc* tales supuestos resulten ser contrafácticos. De algunos de estos supuestos sabemos, al menos intuitivamente, que no pueden cumplirse bajo las

restricciones empíricas habituales; pero con todo, tales presupuestos idealizadores hemos de suponerlos *suficientemente cumplidos*. En este sentido en el discurso racional, en el que uno trata de convencer al otro en virtud del mejor argumento, presuponemos una situación de diálogo que en varios aspectos satisface a condiciones ideales. Entre ellas figuran, como hemos dicho, el carácter público del acceso al discurso, la participación con iguales derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coerción en los posicionamientos o tomas de postura, etc. Para cada una de estas determinaciones de la llamada <<situación ideal de habla>> hay que mostrar (por vía de poner al descubierto autocontradicciones realizativas) que pertenecen a los presupuestos *inevitables* de la argumentación. Todo hablante sabe intuitivamente que una supuesta argumentación no puede considerarse una argumentación seria si se vulneran las correspondientes condiciones, por ejemplo, si no se permite el acceso a determinados participantes, si se excluyen determinados temas y aportaciones, si se arrancan asentimientos o rechazos mediante sugestión o amenazando con sanciones, etc. Pues bien, estos presupuestos universales de la argumentación, a causa de su fuerte contenido idealizador, no son fáciles de cumplir. Los discursos racionales tienen un carácter harto improbable y se elevan como islas sobre el mar de la práctica cotidiana. Al mismo tiempo constituyen un orden autosustitutivo: no hay para ellos equivalentes funcionales. Hoy los discursos están especializados en determinadas funciones sociales como son la generación de saber, la terapia, la crítica de arte, la jurisprudencia, la formación de la voluntad política, etc., y necesitan de institucionalización. Las reglas de institucionalización son en la mayoría de los casos en las sociedades modernas normas jurídicas, sobre todo normas de organización y procedimiento que fijan cualificaciones para la participación y competencias, ámbitos de temas, procesos de deliberación, modalidades de decisión, obligaciones de fundamentar determinadas resoluciones, etc. Analizando el ejemplo de los reglamentos de las instancias deliberativas puede verse cómo las deliberaciones se norman con la finalidad de asegurar, bajo restricciones temporales, sociales y de contenido, la probabilidad de un cumplimiento suficiente de exigentes presupuestos comunicativos. La institucionalización de tales discursos descarga a los participantes en ellos del considerable gasto motivacional y cognitivo que exige toda búsqueda cooperativa de la verdad, cargada de presupuestos difíciles, cuando se efectúa en argumentaciones no reguladas, en argumentaciones que surgen espontáneamente. Desde el punto de vista de un legislador que institucionaliza discursos, los fenómenos de degeneración en que corre el riesgo de acabar tal práctica deliberativa de tipo espontáneo-informal constituyen, por así decir, el substrato resistente en el que aproximativamente han de convertirse en realidad las <<formas geométricas>> de un proceso ideal de deliberación.

Pero las reservas más importantes se dirigen menos contra la posibilidad de institucionalizar eficazmente discursos racionales: éstas son cuestiones relativas a una <<teoría discursiva del derecho y de la política>>, es decir, a una teoría del derecho y de la polítifa articulada en conceptos de <<teoría del discurso>>; las objeciones escépticas se dirigen contra las idealizaciones mismas, que van ligadas al modelo del discurso como tal.

a). Así, Steven Lukes se pregunta en qué forma los actores pueden dar satisfacción a las condiciones de participación de un discurso práctico que, sobre la base de la asunción ideal de rol, abra la perspectiva de un acuerdo racionalmente motivado de todos los afectados. Un consenso sobre intereses susceptibles de universalización sólo cabría esperarlo si la teoría postula, o bien sociedades homogéneas, o bien participantes abstractos (como, por ejemplo, las partes de Rawls en la posición original), y cuentan con que, bajo los presupuestos comunicativos del discurso racional, los actores pierden su ser de carne y hueso, y se

transforman sin percatarse de ello en seres inteligibles (en el sentido de Kant). Los participantes en la comunicación, cuya identidad se ve cambiada hasta tal punto que ya no guardan relación reconocible alguna con los actores de los conflictos de acción necesitados de regulación, tendrían que perder por fuerza el contacto con sus propios intereses y problemas. Y tal argumentación, desconectada hasta tal punto de la vida real, tendría que perder de vista el objeto que le es propio: <<Incluso si fuera así, cuanto mayor sea la distancia entre los agentes efectivos y los agentes idealmente racionales capaces de alcanzar el consenso requerido, tanto menos relevante se torna la deliberación de éstos últimos para el objetivo del que se trata, que es el de establecer cómo pensarían y sentirían los participantes efectivos si se eliminasen las estructuras de dominación de que se habla.>> En un contexto similar B. Williams advierte de que el sueño de una comunidad ideal de comunicación -se está pensando en el reino de los fines de Kant- se aleja demasiado de la realidad social e histórica como para seguir teniendo algún significado para las cuestiones concretas. En estas objeciones subyace un falso concepto de idealización.

Quien participa seriamente en argumentaciones tiene, ciertamente, que suponer que se cumplen suficientemente las mencionadas condiciones de una <<situación ideal de habla>>. Pero estas idealizaciones no se refieren a los objetos tratados en ellas; dejan intacta la identidad de los participantes y también dejan intacta la materia del conflicto, que proviene del mundo de la vida. El punto de vista moral exige una des-limitación y una reversibilidad de las perspectivas de interpretación, precisamente para que los puntos de vista alternativos y las diversas constelaciones de intereses, las diferencias que se dan en la comprensión que los actores tienen de sí y del mundo, no queden eliminadas, sino que puedan hacerse valer. La interpretación operacional que Klaus Günther hace de la idea de imparcialidad saca a la luz el *point* del sentido de validez de los juicios morales singulares: precisamente una de aquellas normas que son en interés de todos por igual tiene que ser la adecuada en una situación dada, habida cuenta de todos los rasgos relevantes de esa situación. En el discurso de fundamentación sólo se abstrae de los contextos en que contingentemente una norma propuesta puede verse inserta, a fin de que esa norma, si es que resiste el test de universalización, sea lo suficientemente abierta como para permitir una aplicación sensible al contexto. No debe ser tan selectiva que sólo permita interpretaciones estándar y no consienta esas matizaciones de una descripción lo más exhaustiva posible de la situación, que han de hacerse valer en el discurso de aplicación.

b). Otra reserva frente a la versión procedimentalista del principio moral viene a decir que el discurso práctico es incapaz de fijar o representar *un* procedimiento *suficientemente determinado*. Los presupuestos de la comunicación aseguran la selección de respuestas correctas. Pero habría de disponerse de criterios independientes para la evaluación de las razones. Y en lo que a esto último se refiere, la solución no puede proporcionarla la práctica de un intercambio intersubjetivo de argumentos, atenida a procedimientos. Pues al cabo, sólo contarían los argumentos sustanciales que cada participante fuera (o sería) capaz de ponderar igualmente bien por sí solo. Las objeciones de este tipo se apoyan, o bien en un concepto de argumentación recortado en términos pragmáticos, o bien en un concepto de fundamentación recortado en términos semanticistas, o en ambas cosas.

Yo entiendo la argumentación como un procedimiento para el intercambio y evaluación de informaciones, razones y terminologías (o nuevos vocabularios que hacen posible la revisión de descripciones); naturalmente, el procedimiento no puede generar por sí solo estos elementos; sólo tiene por fin asegurar que el intercambio de argumentaciones pueda discurrir sobre la base de todas las

informaciones y razones relevantes, accesibles en un determinado momento, así como dentro del sistema de descripción que en cada caso resulte más fecundo y adecuado. Con Peirce supongo que las argumentaciones son ingrediente necesario de procesos reflexivos de aprendizaje que, ciertamente, no pueden explicarse a su vez por entero recurriendo sólo a argumentaciones. Pero los procedimientos y razones están de tal suerte entrelazados entre sí, que no puede haber evidencia alguna, ni criterio de evaluación alguno, que haya de considerarse previo a la argumentación, es decir, que no hubieran de ser a su vez fundamentados en argumentaciones, y validados mediante un acuerdo discursivamente alcanzado, racionalmente motivado bajo los presupuestos de la argumentación. Los argumentos deductivos solos no son informativos, y las experiencias o los sentimientos morales no constituyen base alguna independiente de las interpretaciones. Porque en las cuestiones sustanciales no hay evidencias últimas ni argumentos <<contundentes>> o <<definitivos>>, hemos de recurrir a la argumentación como procedimiento, para explicar a partir de su pragmática por qué hemos de atribuirnos la capacidad de entablar pretensiones de validez transcendedoras y la capacidad de desempeñar argumentativamente tales pretensiones.

c). Finalmente, plantéase la cuestión de si en las argumentaciones, sobre todo en los discursos prácticos, podemos esperar una única respuesta *correcta*. A causa del contenido ideal de los presupuestos centrales de la argumentación en general, nunca podemos tener la certeza de que los enunciados que en el presente estado de la discusión tenemos por verdaderos o correctos, pertenezcan al conjunto de los enunciados que habrán de resistir la crítica en el futuro. Pero este falibilismo inscrito en la teoría del discurso es solamente el reverso del postulado de que toda pregunta suficientemente precisada no permite más que una única respuesta válida. Aun cuando esto nos resulte convincente para el caso de las oraciones asertóricas, en el caso de las cuestiones normativas las cosas parece que son distintas. ¿Puede darse, por ejemplo, una única respuesta correcta a la cuestión del aborto? En el estado actual de la discusión, ambas partes parecen tener en esta cuestión buenos argumentos, y quizá argumentos que son igualmente buenos. Se trata, pues, *for the time being*, de una cuestión no decidida. En la medida, pues, en que efectivamente se trate de una cuestión moral en sentido estricto, tenemos que partir de que, *in the long run*, podrá ser decidida con buenas razones en uno u otro sentido. Sin embargo, no puede excluirse *a fortiori*, que en el caso del aborto se trate de un problema que no pueda resolverse desde el punto de vista moral. Pues lo que desde tal punto de vista buscamos es una regulación de nuestra convivencia que resulte igualmente buena para todos. Pero podría resultar que las descripciones del problema del aborto vengan siempre indisolublemente entrelazadas con estas o aquellas autodescripciones de personas y grupos, es decir, con sus identidades y proyectos o formas de vida. En caso de que efectivamente se dé tal conexión interna, la pregunta habría de ser formulada de otra manera, es decir, desde el punto de vista ético, no desde un punto de vista moral. Y entonces, según fuesen el contexto, el horizonte de tradición y el ideal de vida, podría haber distintas respuestas válidas. En consecuencia, la cuestión moral propiamente dicha sólo concerniría al nivel más general del orden legítimo de las formas de vida coexistentes. Y entonces la cuestión es cómo puede asegurarse la integridad y la coexistencia -con iguales derechos- de formas de vida e interpretaciones del mundo, de las que resultan diversas concepciones éticas acerca del aborto.

En otros casos, del resultado no concluyente de los discursos prácticos puede sacarse la conclusión de que en lo tocante al problema de que se trata y a la materia necesitada de regulación, no está en juego interés alguno que sea susceptible de universalización; entonces no se podrán buscar respuestas morales, sino sólo compromisos que sean <<fair>>.

8. La interpretación de la moral en términos de teoría de la comunicación y la formulación del principio moral en términos de ética del discurso tienen la ventaja de evitar un individualismo, que suele introducirse subrepticiamente con las premisas de la <filosofía de la conciencia> o <filosofía del sujeto>. La distinción deontológica entre cuestiones normativas, concernientes a la acción correcta, y cuestiones evaluativas, concernientes a la <vida buena>, sólo tiene por resultado un concepto de moral estrecho, recortado a la esfera privada del individuo, separado de la esfera pública de la convivencia socialmente organizada, si a la base de él se pone un concepto de persona recortado en términos individualistas. En cambio, en cuanto se parte del concepto de un individuo ya de suyo socializado y al punto de vista moral se lo ve inscrito en la estructura de reconocimiento recíproco de sujetos que actúan comunicativamente, la moral privada ya no se distingue en principio de la justicia pública, sino sólo en lo que respecta al grado de organización y a la mediación institucional de las interacciones. Resulta entonces claro que las personas en tanto que *individuos* que se respetan unos a otros están sujetos a obligación moral, de la misma forma que las personas en tanto que *miembros* de una comunidad que realiza fines colectivos.

El concepto moral recortado en términos individualistas se apoya en una lectura negativa del imperativo categórico, aplicado en términos monológicos. Éste habría de servir a fundamentar mandatos morales por vía de prohibición de las formas de acción no susceptibles de universalización. Deberes negativos como <<no mentirás>> o <<no harás mal a nadie>> ofrécense como el modelo más obvio de fundamentación. Si no puedo querer que la máxima conforme a la que, para conseguir ventajas para mí, puedo engañar y dañar a los otros, se convierta en norma universal, entonces tengo el deber de no actuar así. Si, en cambio, llego a la conclusión de que una máxima puede servir para convertirse en ley general, de ello no se sigue todavía una obligación, sino simplemente el permiso para actuar conforme a esa máxima. Esta lectura obtiene su plausibilidad de la circunstancia de que los deberes negativos parecen estar por encima de los positivos, y de que los deberes negativos parecen expresar con particular énfasis el sentido deontológico de los mandatos morales. Prohibiciones categóricas del tipo <<no matarás>> o <<no mentirás>> se dirigen en segunda persona a todos los sujetos capaces de acción y exigen omitir determinadas acciones sin consideración de las consecuencias. Estas normas deben su contundencia (a) a la incondicionalidad de su validez, (b) a la determinidad de su contenido y (c) a la univocidad de sus destinatarios. Sólo cuando se cumplen estas tres condiciones, puede *todo individuo saber sin más*, cuándo se está cumpliendo el mandato y cuando se lo está transgrediendo.

A todo deber corresponde desde la perspectiva de la posible víctima un derecho, por ejemplo, al deber de no matar, el derecho a la integridad corporal y a la vida. Un principio moral que sólo posibilite la fundamentación de normas prohibitivas de carácter general, convierte en elemento nuclear de la moral esta clase de los derechos y deberes negativos. Esto responde a convicciones liberales; pues los derechos que resultan simétricos a esos deberes de tipo negativo, circunscriben esas esferas de libertad en las que, conforme a la formulación del principio kantiano del derecho, el arbitrio de cada uno puede compatibilizarse con la libertad de todos conforme a leyes generales. Si esta consecuencia se siguiese obligatoriamente del planteamiento deontológico, el principio de la ética del discurso, que de ningún modo se extiende sólo a la formación de una voluntad común de tipo *negativo*, sería demasiado inespecífico y, en verdad, no constituiría un principio de la formación de la voluntad moral, sino de la formación de la voluntad política. Por esta razón distingue, por ejemplo, A. Wellmer entre un principio moral entendido en términos negativos y aplicable en términos privados, y un principio de legitimidad de tipo público-democrático,

referido a la formación de una voluntad común positiva: <<En ambos casos la distinción entre <correcto> y <no correcto> hace referencia a una voluntad común formada sin coerciones . . . Pero tal referencia hay que entenderla de modo diverso. En el caso del juicio moral se trata de acertar en las situaciones concretas con lo que -en terminología de B. Gert- seríamos capaces de <defender públicamente> como un modo de acción universalizable . . . La cuestión que se plantea es la de si nosotros, esto es, los seres racionales, podemos querer que un determinado modo de acción se vuelva general. Y sólo la respuesta *negativa* a esta cuestión constituye un <debes> o <tienes que> de tipo moral.>> Frente a esta concepción quiero mostrar que tal preferencia por los derechos y deberes negativos no se sigue del planteamiento deontológico como tal, sino sólo de su conexión con un concepto de persona recortado en términos individualistas.

La distinción deontológica entre lo justo y lo bueno se corresponde con la distinción entre juicios normativos acerca de aquello que debemos hacer, y juicios evaluativos acerca de algo existente en el mundo, que para nosotros es más o menos bueno o malo. Un primer punto de apoyo para esta distinción lo constituye la circunstancia de que a la gramática de los mandatos le es inmanente *eo ipso* una referencia a la acción, mientras que ello no es así en el caso de la gramática de las valoraciones. Los juicios normativos se refieren siempre a la elección entre posibilidades de acción alternativas; las evaluaciones se refieren a objetos o a situaciones, incluso con independencia de que tales objetos, situaciones o estados vengan descritos como fines o bienes desde la perspectiva de un agente que se orienta a realizar sus propósitos. Más importante es el sentido no-teleológico de los mandatos. No cabe duda de que las acciones regidas por normas tienen para los participantes o para los afectados buenas o malas consecuencias. Pero un juicio moral sobre una acción sólo puede pretender una validez general porque se emite apelando a una norma válida de acción subyacente, sin depender *ad hoc* de la valoración de aquellas consecuencias de la acción que, conforme a criterios de la persona implicada o de un colectivo afectado, puedan resultar más o menos deseables. Las valoraciones dicen qué es lo que <<para mí>> o <<para nosotros>> es en cada caso más o menos bueno y útil, más o menos malo y nocivo. Los mandatos codificados en términos binarios prescriben qué modos de acción son correctos o incorrectos, sin referirse a destinatarios determinados y sin tener en cuenta sus preferencias u orientaciones valorativas contingentes. El asesinato y la mentira no son incorrectos solamente porque no sean buenos para aquello que *en cada caso* las padecen. Como normas de comportamiento son incorrectas *en absoluto* porque chocan con un interés *generalizable*. El sentido incondicionado o categórico de la validez deóntica quedaría en entredicho si el carácter vinculante de las acciones y normas de acción fundamentadas imparcialmente no quedase desconectado de los valores y preferencias que sólo resultan de la perspectiva valorativa de determinadas personas o grupos de referencia. En este aspecto los juicios normativos se orientan por reglas, no por metas sociales.

Las reglas de acción coordinan los planes de los distintos actores, las metas y los fines son los resultados apetecidos de la intervención de un actor -individual o colectivo- en el mundo. Quien quiera actuar moralmente ha de decidirse entre alternativas de acción a la luz de normas que él tiene por correctas; y la corrección o rectitud de estas normas se mide atendiendo a si son en interés de todos los posibles afectados por igual. Quien quiere actuar enderezándose de verdad a la obtención de un fin, se decide entre alternativas de acción atendiendo a sus metas y fines preferidos; y tales metas o fines los selecciona desde puntos de vista valorativos. Desde el punto de vista deontológico, lo más obvio es, pues, mantener totalmente libres las consideraciones morales de toda consideración relativa a la obtención de un fin. Y como las

normas prohibitivas de carácter general satisfacen manifiestamente a tal condición, parecen poder fundamentar de forma ejemplar deberes morales. Frente a esto, bajo los mencionados aspectos (a-c) voy a tratar de mostrar que también las normas positivas de acción pueden fundamentar deberes en sentido estricto.

ad a). Las normas prohibitivas del tipo <<no matarás>> suscitan la apariencia de que tal comportamiento está prohibido <<incondicionalmente>> (en el sentido de una estricta universalidad) a cualquiera en todas las circunstancias y en todo momento, es decir, está prohibido *categóricamente*. Así entendió en todo caso Kant el sentido de la validez de las máximas de acción justificadas como, y convertidas en, leyes generales mediante el imperativo categórico; en la validez *incondicionada* o absoluta se expresaría de forma enfática el sentido de la obligación moral, el sentido del <<deber-ser>> moral. Sólo que, mirando algo mejor las cosas, nos percatamos de que los derechos y deberes negativos distan tanto de poder pretender una validez <<absoluta>> como los positivos.

La respuesta falsa con que salvamos la vida de otro es moralmente tan obligatoria, como es moralmente permitido el matar en caso de legítima defensa o el omitir la ayuda a otro para evitar males mayores. Las normas válidas son sólo válidas <<prima facie>>. Se basen o no en dobles negaciones, *todos* los derechos y deberes desempeñan en los discursos de aplicación el mismo papel, a saber, el de razones. En el caso de colisiones de normas, sólo a la luz de una descripción lo más completa posible de todos los rasgos relevantes de una situación dada puede mostrarse *cuál* de las normas que compiten entre sí resulta adecuada a un determinado caso. Las normas que quedan por detrás de la <<única norma adecuada>>, no pierden su validez porque no resulten adecuadas al caso. Permanecen válidas aun cuando no se acomoden al caso dado. Ya por esta razón el sentido de la validez deontológica no puede interpretarse en términos de *éticas de la convicción*, como absolutamente *incondicionado*, o como un deber-ser absoluto.

Antes la validez deóntica tiene el sentido intersubjetivo de que una expectativa de comportamiento no es sólo deseable para determinados destinatarios, sino que es buena <<para todos>> por igual: la referencia a lo bueno y malo no queda, ciertamente, categorialmente cercenada, pero mediante universalización la norma queda cualificada como una regulación *buena para todos por igual*. A causa de tal referencia intersubjetiva, inscrita en las reglas morales, ninguna norma, ya se trate de derechos y deberes positivos, ya se trate de derechos y deberes negativos, puede fundamentarse y aplicarse *privatim*, en un monólogo solitario del alma consigo misma. Pues de ningún modo puede darse por sentado que las máximas susceptibles de generalizarse desde mi perspectiva hayan de ser también reconocidas como deberes morales desde la perspectiva de otros, o incluso desde la perspectiva de todos los otros. Kant podía ignorar esto porque, como hemos dicho, partió de que en el reino de los fines todos los sujetos comparten *la misma* comprensión del mundo y de sí. A este pre-entendimiento abstracto que la <<conciencia en general>> presupone, corresponde en el mundo de los fenómenos la suposición de una igualdad abstracta de las constelaciones de intereses de las personas individualizadas que, en el sentido del <<individualismo posesivo>>, quedan descritas como propietarias de sí mismas. En cuanto dejamos caer estas premisas, lo que obtenemos es la necesidad de someter todas las normas -y no sólo las normas prohibitivas de carácter general- a un test *público* de universalización, el cual viene sujeto a lo que llamamos <<condiciones del discurso>> y hace menester una asunción recíproca de perspectivas.

ad b). Las normas prohibitivas del tipo <<no matarás>> tienen la ventaja de su *determinidad*. Con los deberes positivos hace entrada en la moral una fijación de fines, que exige de los agentes una intervención en el mundo enderezada a obtener de ella determinadas consecuencias. Mientras que siempre está en manos de un actor el omitir una acción, la producción de un estado apetecido nunca depende solamente de la buena voluntad del actor, sino también de la contingencia de los medios disponibles, de las interferencias causales de otras series de sucesos, y de otras restricciones de una situación de acción. Las normas de acción positivas hacen menester un saber predictivo y un gasto concreto en operaciones, energías y dedicación, etc; se plantean con ello el problema de la imputación de resultados y consecuencias laterales de la acción, el problema de la exigibilidad y de la división del trabajo moral entre diversos actores y, en general, el problema de la valoración de un resultado a la luz de metas que admiten por lo general un más o un menos. ¿Se prestó ayuda de modo adecuado?, ¿a quién podía exigirse tal ayuda?, ¿se prestó esa ayuda en grado suficiente?, todas éstas son preguntas que dependen de las circunstancias. En todo caso, los problemas que todo ello representa para los discursos de aplicación y, por ende, la carga de cuestiones que han de elaborarse en tales discursos, crece a medida que penetran en el contenido de las normas fines (más o menos específico).

Pero la descarga *relativa* que, en lo tocante a problemas de aplicación, suponen los deberes de tipo negativos, funda a lo sumo una ventaja heurística de éstos, mas no una exclusión de los deberes positivos del ámbito de lo moralmente fundamentable. Pues problemas de aplicación tampoco pueden excluirse nunca por completo en el caso de los deberes negativos. La primacía categorial que se quiere dar a los deberes negativos habría de fundamentarse de otro modo. Consideremos, por ejemplo, la lista de deberes negativos a los que B. Gert concede ese señalado *status*:

1. No matarás.

2. No causarás dolor.

3. No mermarás a nadie en sus facultades.

4. No privarás a nadie de libertades y de posibilidades de acción.

5. No causarás pérdida de placer (esto es, no coartarás a nadie en las posibilidades que tenga de satisfacer sus necesidades).

6. No engañarás a nadie.

Con la vista puesta en tales ejemplos intuitivamente convincentes Ch. Fried describe los correspondientes derechos categóricos como ingrediente nuclear de una moral universalista. Según su concepción, las normas básicas de tipo negativo vienen definidas precisamente por aquellos deberes que tienen por contenido la protección de la integridad de una persona como un ser capaz de actuar libremente: <<Lo que no debemos hacernos unos a otros, las cosas que son males, son precisamente aquellas formas de interacción personal que niegan a nuestra víctima el *status* de una persona que escoge libremente, que evalúa racionalmente, que obra con eficacia, el *status* especial que representa la personalidad moral.>>

Fried hace valer así una intuición profundamente anclada en la tradición liberal: la integridad de una persona sólo parece venir protegida por esos deberes universales, incondicionados y negativos que mediante el

mandato de omitir determinadas acciones otorgan a cualquiera las mismas zonas de libertad subjetiva intangible. Sin embargo, este resultado sólo se produce porque Fried pone a la base de sus consideraciones un concepto individualista de persona que está cortado a la medida de un tipo de acción dirigida por intereses y racional en lo que a elección se refiere, esto es, de un tipo de acción que, en efecto, resulta privilegiado en las sociedades económicas modernas. La libertad de arbitrio, la persecución racional de fines conforme a preferencias de uno mismo analíticamente aclaradas, la elección informada y la utilización eficiente de los medios apropiados circunscriben competencias que son menester para una acción orientada al éxito por parte de un actor que egocéntricamente ha de cuidar de sí mismo. Mas no deja de ser interesante que estas determinaciones no basten para la determinación de ese *status* de personalidad moral, que ha de protegerse desde puntos de vista morales. Pues con ese núcleo de la persona que *moralmente* es digno de respeto sólo damos en nuestra actitud realizativa frente a una segunda persona; sólo cuando al menos dos personas se salen al encuentro en el marco de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido para entenderse entre sí sobre algo, es decir, sólo en la acción comunicativa, pueden los actores -y no tiene más remedio que hacerlo- *reconocerse como personas susceptibles de responder de sus actos*. Es entonces cuando mutuamente se imputan la capacidad de orientarse en su acción por pretensiones de validez.

Desde este punto de vista el papel destacado de ese núcleo de deberes tales como el <<no matarás>> se explica de otro modo. A ese núcleo pertenecen exactamente los deberes que pueden entenderse como aspectos de la exigencia general: <<Obra orientándote al entendimiento y deja a todos la libertad comunicativa de tomar posición frente a pretensiones de validez>>. Esos deberes son fundamentales porque están cortados a la medida del respeto de la capacidad que tienen de responder de sus actos los actores que actúan comunicativamente. Pero esas normas no tienen en modo alguno el sentido de meros deberes negativos. Al comportarme verazmente, no solamente me *abstengo* de engañar, sino que ejercito a la vez un acto sin el que no tendría más remedio que venirse abajo la relación interpersonal entre participantes en la interacción realizativamente orientados, la cual depende del reconocimiento recíproco. Esas normas que convierten en deber el cumplimiento de presupuestos pragmáticos necesarios de la acción comunicativa, son peculiarmente indiferentes frente a la distinción entre deberes negativos y deberes positivos: al *tratar* con respeto a los demás, protejo a la vez el núcleo frágil y vulnerable de sus personas. De ahí que no sea casual que otras normas de este tipo, por ejemplo aquellas que nos obligan a observar las pretensiones de validez normativas, aparezcan en formulación positiva. Los diez mandamientos de B. Gert contienen también deberes positivos de ese tipo:

7. Debes cumplir tus promesas.

10. Debes cumplir con tu deber.

La posición fundamental que ocupa esa clase de deberes que Gert recogió en su catálogo de obligaciones, puede explicarse, no recurriendo a la determinidad de normas prohibitivas o de omisión, sino apelando al carácter autorreferencial de esos deberes. Pues esos deberes norman exactamente los presupuestos pragmáticos necesarios de la acción comunicativa, en cuyos ingredientes normativos, la ética del discurso, analizando los presupuestos comunicativos universales y necesarios de la práctica de la argumentación, es decir, de la forma de reflexión de la acción comunicativa, ve el contenido básico de la moral en general. Los diez mandamientos de Gert se enderezan directamente a la conservación de la integridad de la persona misma como una estructura

simbólica que se forma y reproduce en relaciones de reconocimiento recíproco; e indirectamente se refieren al mantenimiento y desarrollo del substrato corporal de la persona digna de ser respetada. El riesgo constitutivo, es decir, los peligros que puede correr una estructura de la personalidad, entregada, por así decir, a relaciones interpersonales, son incluso anteriores y previos a los que representa el menoscabo de la integridad del cuerpo y de la vida: la forma simbólica de la identidad puede estar hecha ya pedazos mientras el substrato físico permanece todavía intacto. Por eso, a veces preferimos el riesgo de la muerte a una vida sin libertad. Esta es una verdad que, ciertamente, se presta a toda clase de abusos ideológicos; pero que no queda desmentida como tal por tales abusos ideológicos.

ad c). Como una persona sólo puede individuarse por vía de socialización y sólo puede desarrollar su propio centro interior en la medida en que a la vez se aliene en reciprocidades comunicativamente establecidas, en la moral habrá de reflejarse la estructura intersubjetiva de esa frágil y vulnerable identidad, pues la moral opera como antídoto contra esa vulnerabilidad. De ahí que la integridad de la persona particular, que exige que se tenga a todos el mismo respeto, no pueda mantenerse sin proteger al mismo tiempo la trama social de relaciones de reconocimiento recíproco. Así como la justicia y la solidaridad sólo son dos caras de la misma moneda, así también los deberes positivos y negativos brotan de *la misma* fuente. Si los deberes positivos y negativos han de proteger la integridad de un individuo, que no puede ser tal individuo sino como resultado de un proceso de socialización, entonces el contexto o plexo de interacción social, que a todas luces resulta constitutivo, no representa algo secundario frente a aquellos cuya vida e identidad ese plexo posibilita y mantiene. Los abusos que no se omiten no amenazan más la integridad personal que las *prestaciones que no se producen*.

Ciertamente, en las sociedades complejas las pretensiones a obtener una parte equitativa de los recursos escasos de la sociedad, es decir, los derechos positivos a prestaciones relativas al bienestar (a la alimentación y a la vivienda, a la salud, a la educación y a las posibilidades de trabajo) sólo pueden satisfacerse a través de organizaciones. En este aspecto los derechos y deberes individuales se transforman en institucionales: la obligada es la sociedad organizada en conjunto, contra ella se hacen valer los derechos positivos.

La sociedad en conjunto es un destinatario anónimo. Esto comporta complicaciones que van más allá de los problemas mencionados. En el caso de los deberes positivos se plantean de forma bien especial problemas de exigibilidad e imputabilidad que hacen menester una <<división moral del trabajo>>. Estos problemas se agudizan cuando el individuo, en tanto que miembro de una comunidad organizada, entabla ante las instituciones una pretensión a obtener prestaciones que resultan de deberes positivos institucionalmente mediados, esto es, de deberes positivos convertidos en institucionales, mientras él mismo tiene a la vez y también, el papel de un destinatario de tales pretensiones. Estos problemas no pueden solucionarse en el nivel de las reglas morales; exigen mecanismos de coordinación como el derecho y el poder político. Desde el punto de vista moral, lo único que en el presente contexto me interesa es la circunstancia de que la relación entre derechos y deberes positivos y negativos se plantea de otro modo que en la tradición liberal en cuanto dejamos de lado un concepto de persona recortado en términos individualistas.

El sentido deontológico de la pretensión normativa de validez no puede explicarse concediendo una primacía abstracta a los derechos negativos de libertad frente a los derechos positivos de participación, considerando

el significado de este último término en todo su espectro. Pues ambas categorías de derechos son cooriginales, tratándose como se trata de la integridad de individuos que sólo se constituyen y mantienen como tales por vía de socialización. Esto también lo ve Ch. Fried: <<El respeto a nuestra común humanidad nos ha suministrado la base para dar razón de lo que categóricamente podemos tener por malo y de los correspondientes derechos negativos. Ahora bien, esa misma humanidad común es también la fuente de los derechos positivos . . . La naturaleza humana común no es meramente algo que cada uno de nosotros posea separadamente . . . se parece también a algo singular en lo que todos tuviésemos partes, es como el hilo común que corre a través de cada cuenta o abalorio de un collar. Hay aspectos de esta humanidad común que compartimos a causa de los esfuerzos que otros han hecho para producirlos: los frutos del trabajo común, la seguridad de la sociedad civil, los logros de la cultura y la civilización, el hecho del lenguaje.>> Si tomamos en serio esta idea y la desarrollamos en términos de una teoría de la comunicación, no privilegiaremos ya los derechos y deberes negativos (a causa de su supuesto carácter categórico, de la determinidad de su contenido, de la univocidad de los destinatarios y del carácter no graduado de su obligatoriedad) frente a los derechos y deberes positivos. Antes basta con recurrir a la formación discursiva de la voluntad común que somete *todas* las normas al mismo criterio, a saber, al criterio de si pueden encontrar el asentimiento de todos, y que, frente a una ilimitada orientación por las consecuencias, asegura el sentido deontológico de su validez admitiendo sólo aquellas regulaciones que son en interés de todos por igual. Sólo esta instancia universalista en lo bueno *para todos por igual* hace valer y da satisfacción al punto de vista moral cuando de fundamentar normas se trata.

9. Hasta aquí he supuesto como aproblemática la distinción deontológica entre lo justo y lo bueno, así como la primacía de lo moralmente obligatorio o correcto sobre lo éticamente deseable o preferible. Con ello hemos tomado una predecisión, que es una predecisión contra la posibilidad de considerar la moral como un aspecto parcial de una comprehensiva Ética de los bienes y de fundamentar la moral en el marco de tal ética. En esta decisión podría expresarse un prejuicio específicamente moderno: así, al menos, argumentan los defensores de los planteamientos clásicos. Charles Taylor, por ejemplo, afirma que la moderna moral de la justicia se debe a una comprensión selectiva de la identidad moderna. En cuanto aprehendiésemos ésta en toda su complejidad, se nos abriría la dimensión ética profunda en que compiten bienes básicos, en los cuales tienen a su vez sus raíces los principios modernos de justicia y solidaridad. Desde este punto de vista, lo justo pierde su primado frente a lo bueno; más aún, la distinción deontológica entre cuestiones de justicia y cuestiones de vida buena se torna ella misma problemática. Así, al tratar de rehabilitar en condiciones modernas una ética de los bienes, lo que Taylor está poniendo en cuestión no es la pretensión universalista de la moral de la justicia, sino la autonomía de la moral racional de corte kantiano. Al mismo tiempo trata de discutir qué lugar corresponde a la teoría moral en el todo de la filosofía y qué tareas puede cumplir la filosofía como tal. Pues si la filosofía ha de seguir ateniéndose a su pretensión clásica de poder hacer enunciados universalmente vinculantes acerca del sentido de la vida buena o de la vida no fallida, entonces habría de atribuirse también la facultad de poner en el candelero una determinada forma de vida, por ejemplo el proyecto clásico de un modo de vida caracterizado por su reflexividad. No necesitaría limitarse a una explicación formal del punto de vista moral o a una explicación formal acerca de qué es eso de una cuestión ética, sino que su función sería iluminar el todo de esas orientaciones de vida, dentro del cual es donde podría tornarse inteligible el limitado papel, y también el significado existencial, de la moral.

Y en efecto, la crítica de Taylor nos vuelve conscientes de determinados supuestos básicos de la moral racional moderna. Los planteamientos deontológicos que parten de la validez deóntica de los mandatos y normas morales como fenómeno necesitado de explicación, presuponen, en efecto, que los preceptos morales se refieren a la resolución consensual de conflictos de acción. Esto implica, al menos, cuatro suposiciones especiales. (1) La moral está cortada a la medida de relaciones interactivas entre sujetos capaces de acción, no a la medida de bienes, es decir, de algo en el mundo que pueda cobrar valor y significado para los distintos sujetos capaces de acción. De este modo, la moral queda definida de antemano como un fenómeno social y deslindada de las expectativas de felicidad, problemas existenciales y necesidades de sentido de tipo individual. (2) La moral se refiere a interacciones que vienen reguladas por normas. Éstas obligan a los destinatarios al cumplimiento de expectativas de comportamiento recíprocamente vinculadas unas a otras, seleccionando de un ancho espectro de orientaciones valorativas solamente unas cuantas y convirtiéndolas en vinculantes para todos. Con ello la moral queda restringida de antemano a lo normativamente válido o no válido, es decir, a derechos y deberes, quedando, por tanto, deslindada del ámbito axiológico de lo digno de preferirse y de lo optimizable. (3) La moral es entendida como una alternativa pacífica a la resolución violenta de los conflictos de acción, alternativa para la que no existe equivalente alguno. Los preceptos morales tienen que poder convencer a las partes en litigio, e, incluso con respecto a aquello que convierten en deber, ha de demostrarse por qué son legítimos o dignos de ser reconocidos. Con ello la moral queda protegida contra todas las interpretaciones puramente naturalistas. (4) De esta suposición, y en una situación que no permite ya recurrir a imágenes religiosas o metafísicas del mundo colectivamente vinculantes, se sigue el ulterior supuesto de que una fundamentación de derechos y deberes, susceptible de consenso, sólo es posible ya por vía argumentativa, es decir, mediante la fuerza de convicción que tienen las buenas razones.

Pues bien, la crítica de Taylor empieza preguntándose por la <<razón>> de la <<moral racional>>, de la <<moral de la razón>>. Kant había tratado de fundamentar la moral en términos posmetafísicos, no partiendo ya de una totalidad que precediese al espíritu humano y le estuviese preordenada, sino solamente de la razón misma como fuente de ideas formadoras o constituidoras de mundo. No es que Taylor quiera retornar al derecho natural tradicional; trata de evitar tener que echar directamente mano de un orden objetivo de las esencias y los bienes. Pero al propio tiempo, tiene por imposible una moral fundada autónomamente a partir de la razón. Una moral que sólo pueda consistir ya en un procedimiento racional de formación imparcial del juicio, no tiene más remedio, según él, que cortar en términos subjetivistas el acceso a motivaciones y privarse de la posibilidad de iluminar el transfondo, sólo sobre el cual puede tornarse comprensible el significado existencial del ser-moral: <<No tiene forma de aprehender la comprensión de fondo que rodea a toda convicción de que debemos actuar de esta o aquella manera, la comprensión de la fuerza y peso del bien implicado. Y en particular, no puede aprehender el peculiar sentido de fondo, central para buena parte de nuestra vida moral, de que lo implicado es algo incomparablemente importante.>> (87). Pero si no podemos fundamentar los mandatos o preceptos morales antes de haber tenido experiencia de la relevancia de la dimensión moral *en conjunto* y ello en nuestro trato con <<bienes de orden superior>>, se torna problemática la distinción entre lo justo y lo bueno y sobre todo el primado de lo justo sobre lo bueno. Pues entonces, la justicia de la <moral de la justicia> y la razón de la <moral de la razón> no son nada último, sino que reciben su inspiración, su acicate y su pathos de ligaduras y pasiones previas: <<Cuánto más examina uno los motivos -lo que Nietzsche llamaría la genealogía- de estas teorías de la acción

obligatoria, tanto más extrañas le aparecen. Parecen venir motivadas por los más fuertes ideales morales como son la libertad, el altruismo, el universalismo; éstos figuran entre las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna, entre los hiperbienes que la distinguen. Y, sin embargo, esos ideales parecen conducir a esas teorías a una negación de tales bienes . . . Pese a venir impulsadas por las ideas metafísicas, epistemológicas y morales más fuertes de la Edad Moderna, esas teorías estrechan nuestro interés centrándolo sobre los determinantes de la acción, y después restringen aún más nuestra comprensión de esos determinantes definiendo la razón práctica en términos exclusivamente procedimentales. Mistifican totalmente la prioridad de la moral identificándola no con la sustancia, sino con una forma de razonamiento en torno a la cual trazan unos firmes límites. Y después se ven llevadas a defender esa frontera, tanto más denodadamente cuanto que ello es su única manera de hacer justicia a los hiperbienes que las mueven, aun cuando ellas no puedan reconocerlos como tales.>> (88 s.)

Expondré la alternativa propuesta por Taylor y examinaré si tal ética de los bienes, cortada a la medida de la identidad moderna, pero planteada en términos universalistas, puede defenderse con los medios de que cabe disponer en una situación posmetafísica.

Ch. Taylor no es ni metafísico en sus planteamientos, ni antimodernista en sus resultados; pero su escepticismo católico frente a la autosuficiencia de una ética que se ha vuelto procedimentalista y enteramente profana, le lleva a atenerse a la pretensión clásica de la filosofía. Taylor quisiera suministrar orientación acerca del sentido de una vida plena, al menos por vía de una aclaración de <<la identidad moderna>>. Para Taylor no se trata de una historia descriptiva de la cultura, de una historia de la configuración de valores que ha llegado a prevalecer en la modernidad, sino de la justificación de esa nuestra autocomprensión moderna que parece haberse vuelto *ineludible*. Y este análisis no procede en modo alguno en términos valorativamente neutrales, antes nos torna conscientes de orientaciones valorativas fundamentales y se entiende como una *ética de la época presente*. Y ello explica que el planteamiento venga articulado en términos de una ética de los bienes: los bienes son algo objetivo, algo que no se agota en ser un reflejo de posiciones valorativas del sujeto y de preferencias subjetivas. El resultado sistemático de tal investigación, ricamente instrumentada en términos históricos, puede resumirse en cuatro tesis:

(a). Las éticas con las que nos encontramos en acuñaciones diversas, ofrecen orientación acerca del sentido de la vida, de la integridad del prójimo, y de la propia dignidad; ofrecen estándares para valoraciones fuertes, es decir, una orientación por algo que encierra un fin en sí mismo. A la luz de tales fines en sí mismos, valoramos nuestros propios fines y propósitos. Tal objetividad es lo que da justificación al rótulo ontologizante de <<bienes de orden superior>>: <<Estos fines o bienes resultan independientes de nuestros propios deseos, inclinaciones o elecciones.>> (14). Las valoraciones fuertes pertenecen a la estructura o constitución ontológica de un ser que se encuentra en medio de un campo objetivo de fuerzas de atracción y repulsión y que trata de descubrir el sentido de la vida orientándose por valores supremos.

(b). Este planteamiento articulado en términos de ética de los bienes supone una objetividad del bien, sobre la que los sujetos no pueden decidir ni *disponer*. El horizonte de los bienes y valores sólo se abre a los sujetos a través de un lenguaje en el que puedan articular adecuadamente sus sentimientos, actitudes y juicios de tipo ético. Ahora bien, la <<visión del bien>> se la puede hacer susceptible de *experiencia* mediante una articulación lingüística lo suficientemente potente, pero sólo eso, ya que en rigor no se la puede fundamentar. Tenemos que

poder *decir* qué es lo que nos mueve en lo más profundo; tenemos que poder expresar qué es lo que constituye una vida plena como tal. Taylor se abandona al remolino del pensamiento ontológico y se pregunta por el bien tras los bienes, por el <<bien constitutivo>>, que es el que presta a los bienes su carácter de deseabilidad y vinculación, que nos concierne y afecta, que es el que infunde a los sujetos pasión, pathos moral. La idea del bien de la que, según Platón, nos aseguramos en términos contemplativos, o el agape del Dios gracioso de los cristianos, o la fuente de autonomía, es decir, la capacidad que Kant atribuye al sujeto de ligar su propia voluntad por vía de convicción racional, todas estas ideas actúan como dispensadores de fuerza moral, como *moral sources*, que las teorías morales modernas pierden de vista.

(c). La identidad moderna bebe simultáneamente de tres fuentes morales diversas: del amor de Dios, anclado en la tradición cristiana, Dios de cuya bondad participan todas las criaturas; de la autorresponsabilidad del sujeto, que la Ilustración hizo valer, sujeto que puede actuar autónomamente gracias a su razón; y, finalmente, de la fe romántica en la bondad de la naturaleza, bondad que encuentra su expresión en las producciones creadoras de la imaginación humana: en la obra de arte y en la autorrealización del individuo (entendida ésta conforme al modelo de la productividad artística). Ciertamente, se da un amplio consenso acerca de los valores básicos que representan la libertad, la justicia, el bienestar y la eliminación del sufrimiento, <<pero bajo este acuerdo general, se dan profundas grietas cuando se llega a los bienes constitutivos, es decir, a las fuentes morales que apuntalan a esos estándares.>> (495) Taylor ve la identidad moderna amenazada por una *autocomprensión* superficial, no reflexiva y, por tanto, falsa, que amenaza con cegar las fuentes del entusiasmo por el bien. Hoy se combaten mutuamente lecturas selectivas y mutiladas de la modernidad. Esta lucha de dioses y demonios sólo podría zanjarse mediante una ética que diferenciadamente pusiese ante la consciencia la tensión existencial entre la palabra de Dios, la razón del hombre y las fuerzas creadoras de la naturaleza interna de éste. Y es precisamente eso lo que Taylor intenta.

(d). Pero una cosa es hacer tal diagnóstico y aclararlo históricamente, y otra muy distinta realizar la terapia. Taylor se encuentra en un dilema, y lo sabe. Lo que Taylor quiere no es solamente describir la identidad moderna con los medios de la historia de las ideas, sino que la identidad que así ha bosquejado quiere justificarla también como la formación de orientaciones básicas que para nosotros (y para todo hombre moderno) resulta ineludible y determinante. Una ética de los bienes, que abra el orden de los bienes constitutivos como una realidad públicamente accesible, sería la encargada de alcanzar las elevadas metas que la argumentación aquí se propone. Pero bajo las premisas de un pensamiento posmetafísico, tal camino nos está cerrado, es decir, no es posible tal ética de los bienes. Y, además, para por lo menos hacer ver a los hijos e hijas de la modernidad, <<ciegos en lo que a valores se refiere>>, la eficacia de los bienes supremos, no basta con argumentos; para ello es menester la fuerza abridora de mundo de un lenguaje evaluativo, que empiece abriéndonos los ojos: <<No nos queda sitio coherente para una exploración del orden en que estamos situados como lugar de fuentes morales, exploración que fue lo que Rilke o Pound, Lawrence o Mann, emprendieron de modos radicalmente diferentes . . . El orden sólo nos resulta accesible mediante resonancia personal y, por tanto, subjetiva.>> (510) La filosofía tiene, por tanto, que poner su esperanza en el arte. Sólo en la experiencia estética, allende el círculo mágico del pensamiento antropocéntrico, puede salirnos al encuentro algo objetivo en lo que pueda volver a encenderse nuestro sentido para lo bueno: <<La gran obra epifánica puede, en efecto, ponernos en contacto con las fuentes de que ella bebe>> (512).

Las consideraciones resumidas de (a) a (d) vienen a sugerir como consecuencia una división del trabajo entre la ética filosófica, el arte y la estética. Esta *salida*, o más bien escapatoria, permite reconocer la perplejidad epistemológica de esa ética posmetafísica de los bienes. Las consideraciones estéticas que el propio Taylor hace, resultan ya problemáticas tomadas en sí mismas. Después de Adorno y Derrida, lo que el arte moderno puede operar, apenas si cabría concebirlo ya como <<epifanía>>. Por lo demás, ya Friedrich Schlegel vio la peculiaridad del modernismo estético en que lo <<estético>> se desliga de lo bueno y de lo verdadero. Al arte moderno ya no es posible pretender seguir explotándolo como fuente de lo (la) moral. Mas aunque pudiésemos aceptar una estética que todavía confíe en la relevancia ética de la fuerza abridora de mundo que tiene el arte moderno, de ello no se seguiría para la filosofía sino la necesidad de *dimitir*: la filosofía, o bien tendría que contentarse con el papel de la crítica estética, o bien tendría que convertirse ella misma en algo estético. Y en ambos casos habría de renunciar a convencer en virtud de argumentos *propios*. Adorno se vio ante una consecuencia parecida e intentó hacerle frente con una <<dialéctica negativa>>. Pero ésta es incompatible con el propósito filosófico de Taylor de hacer valer una ética moderna de los bienes *en el contexto* del discurso de los especialistas en filosofía.

Mas con independencia de cómo haya que enjuiciar la alternativa que nos ofrece Taylor, la circunstancia de que las éticas de la justicia resulten sordas a las cuestiones de motivación, constituye un problema de por sí. Hasta ahora he entendido la cuestión: <<¿Por qué ser moral?>> como si bastase con darle una respuesta trivial, a saber: no tiene mucho sentido <<el ponerse a meter por los ojos a un hombre por vía de argumentos racionales la <buena voluntad>, es decir, el tratar de forzarle, en cierto modo, de forma definitiva a transformar su *insight* cognitiva relativa al deber moral en una correspondiente decisión voluntativa.>> Po Taylor ha dado a esta cuestión un sentido algo distinto, menos trivial. Con independencia del problema de la debilidad de la voluntad, la disponibilidad a considerar una cosa desde el punto de vista moral depende, tanto de que se perciba la dimensión de lo moral en general, como de que se la tome en serio. Por ello una de las funciones de la filosofía ha de ser evitar que nos volvamos ciegos o cínicos ante los fenómenos morales. La filosofía ha de convencernos, dice Taylor, de la incomparable importancia de la orientación por el bien; ha de *hacernos sensibles* a esa enterrada dimensión del bien y *darnos fuerza* para comprometernos apasionadamente con el bien. Pero una filosofía, que piense en términos posmetafísicos, llega muy tarde para lo primero, es decir, para esa agudización que se le pide del sentido moral; y sería demasiado pedirle que se haga cargo de lo segundo, es decir, de la tarea de superar el cinismo moral.

Sería, en efecto, pedir demasiado a la filosofía el exigir que se ocupase de esa cuestión que Apel llama <<la pregunta existencial por el sentido de ser-moral>>. Pues la desesperación moral exige una respuesta a la cuestión ética básica acerca del sentido de la vida en conjunto, a la cuestión ética básica acerca de mi identidad o nuestra identidad. Pero el autoentendimiento ético-existencial del individuo y la clarificación ético-política de una autocomprensión colectiva, son competencia de los afectados, no de los filósofos. A la vista de un pluralismo moralmente justificado de proyectos de vida y formas de vida, los filósofos no pueden ponerse ya a dar por su propia cuenta instrucciones *universalmente vinculantes* acerca del sentido de la vida. *En tanto que* filósofos no puede quedarles otra cosa que retraerse al nivel reflexivo del análisis del procedimiento con el que han de responderse *en general* las cuestiones éticas. En lo tocante a la tarea propedéutica de despertar la capacidad de percepción moral, la filosofía no está en mejor situación cuando se pone a competir con las exposiciones del escritor, me refiero a las retóricamente eficaces y a las contundentes en términos de

ejemplaridad, o con las intuiciones del sano sentido común, que operan en silencio. Qué es lo que significa comportarse moralmente y, sobre todo, comportarse inmoralmente, es algo de lo que tenemos experiencia y que aprendemos con *anterioridad* a toda filosofía; es algo con que nos topamos y que experimentamos al ver cómo el otro sufre a causa de un menoscabo de su integridad, con no menos urgencia y penetración que cuando sufrimos nosotros mismos a causa de una vulneración de nuestra propia identidad o nos angustian los riesgos que ésta corre. Las calladas experiencias que en nuestra socialización hemos tenido de miramiento y respeto, de ayuda y *fairness* solidarias, moldean nuestras intuiciones y nos enseñan acerca de todo ello mucho mejor de lo que pudieran hacerlo los argumentos.

Las teorías se dirigen contra otras teorías; pueden corregir a malas teorías que nos cortan el acceso a nuestras mejores intuiciones morales. La demostración de que el punto de vista moral, tal como queda expresado en el principio <U>, no sólo expresa orientaciones valorativas propias de una cultura o de una determinada capa social, sino que tiene una validez universal, nos puede proteger de un relativismo que priva a los conceptos morales de su sentido específico y quita su *point* a las obligaciones morales. La teoría moral sirve, pues, a la clarificación del punto de vista moral y a la fundamentación de su universalidad; pero nada aporta a la respuesta a la cuestión: <<¿Por qué ser moral?>>, ya se entienda en un sentido trivial, ya en un sentido existencial, ya en un sentido pedagógico. Karl-Otto Apel está de acuerdo con esta idea. Pero simultáneamente piensa que esa cuestión puede entenderse aún en un sentido distinto, a saber, como <<cuestión acerca del fundamento racional último del <ser-moral>>>. Y en *ese* sentido la pregunta merecería una respuesta filosófica y también la recibiría en forma de una <<fundamentación última>>.

10. La idea de fundamentación última Apel la explica intuitivamente del siguiente modo: <<Se parte de un presupuesto falso cuando se piensa que cuestiones tales como <¿por qué ser moral?> o <¿por qué ser lógico?> o <¿por qué ser racional?> habrían de responderse, o bien en el sentido de una fundamentación deductiva, o bien por medio de una decisión irracional. Pero en realidad no se da la situación que aquí se presupone, es decir, una situación en la que nos encontrásemos antes de decidir si ser racionales, ser lógicos, ser morales y en la que, sin embargo, pudiésemos ya argumentar o, al menos, lanzar un <¿por qué?> . . . Quien en serio plantea un <¿por qué?>, a más tardar con ese <¿por qué?> ha pisado ya el terreno del discurso argumentativo, lo cual significa que por vía de reflexión acerca del sentido de esa su acción puede convencerse de que necesariamente ha reconocido ya las reglas . . . de la argumentación cooperativa y con ellas también las normas éticas de una comunidad de comunicación.>> Un argumento similar fue el que empleé yo para fundamentar el principio <U> como regla de argumentación. Lo que con ese argumento se trataba de demostrar eran dos enunciados no triviales, a saber, (a) que las cuestiones de justicia pueden responderse racionalmente, y (b) a qué regla de argumentación o principio moral hay que recurrir para responderlas. Los argumentos de tipo pragmático-transcen-dental resultan apropiados para recordar a quien se ha puesto a argumentar, que está participando en una práctica cargada de presupuestos normativos.

Pero esto que acabo de decir, no debe malentenderse. Recurrimos al contenido normativo de los presupuestos universales de la comunicación para responder a la cuestión *epistémica* de cómo son posible los juicios morales, pero no para responder a la cuestión *existencial* de qué significa ser moral. Pese a sus afirmaciones en contra, Apel parece querer cargar a la fundamentación del principio moral con esa pretensión mucho más vasta. El que nos atribuyamos juicios morales, el que nos consideremos capaces de convicciones o *insights* morales y de juicios morales,

dependería de si en cierto modo *somos* ya morales. Esto recuerda la figura de pensamiento, familiar en la religión y la metafísica, de que podemos considerarnos capaces de <<la verdad>> porque ya <<estamos en la verdad>>. Esta idea podría tener también en nuestro contexto un significado natural, inocente, inócuo. Pues nuestra práctica argumentativa forma parte de una forma de vida que de un cabo a otro viene estructurada en términos comunicativos; y ya el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, que caracteriza a nuestra práctica cotidiana, está ligado a presupuestos pragmáticos inevitables, que de ningún modo son moralmente neutrales. En la medida en que actuamos comunicativamente, nos movemos siempre ya en un mundo de la vida que viene, por así decir, éticamente impregnado. Pero Apel no puede estarse refiriendo a un ser-moral en este sentido. Pues con la mostración del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación no se abren todavía en modo alguno las relaciones de derivación o fundamentación que se dan entre discurso, acción orientada al entendimiento y mundo de la vida; esto último es asunto de un análisis del lenguaje orientado en términos de pragmática formal, y no de una teoría moral. Por otro lado, el <<ser-moral>> tiene en Apel la connotación de un carácter vinculante que transcendería la particularidad de la eticidad concreta de un mundo de la vida: la vara universalista de medir que la moralidad establece <<representa un corte en la eticidad del mundo de la vida>>. Apel dota a la razón práctica, no sólo de una pretensión epistémica, sino de un carácter existencialmente vinculante de más alcance aún y estiliza la fundamentación del principio moral convirtiéndola en una <<fundamentación última>>. No es que la razón práctica de Kant siga todavía dominando y mandando en el reino de lo inteligible, pero sí que parece mantener aún algo de su omnipotencia.

Aclarémonos acerca de qué significa tal pretensión existencial. Una ética cognitivista no atribuye a la razón práctica otra cosa que rendimientos de tipo epistémico. Se contenta con dar razón de que, en el caso particular, los participantes han de efectuar discursos de aplicación y, en caso necesario, discursos de fundamentación, para responder con juicios singulares a preguntas morales del tipo <¿qué debo yo hacer?>. Y al sentido normativo de todo precepto moral pertenece el convertir en deber la acción expresada en el contenido proposicional. Pero una supernorma que convirtiese en deber el actuar conforme al deber, no podría anunciar *más* que lo que ya está contenido en el sentido de la validez de los juicios morales particulares. Tal supernorma, que convirtiese reflexivamente en deber la realización de la justicia, o bien sería redundante, o bien carecería de sentido y, por tanto, tampoco necesitaría de fundamentación. Me temo que la fundamentación última que Apel reclama no consiste en otra cosa que en el intento de fundamentación de una supernorma que vendría a decir que debe haber justicia. Así hay que entender a Apel cuando, por ejemplo, avisa de que Rawls <<no ha dado una fundamentación racional de que haya de haber justicia>>. Correspondientemente, echa de menos en Kohlberg una fundamentación de que la <<conciencia posconvencional>> haya de hacer un uso moral de la competencia de <role-taking> y no un uso egoísta-estratégico>>. Apel, al insistir en estas exigencias, pasa a dar a la cuestión del ser-moral un sentido existencial.

¿Qué podría añadir tal carácter existencialmente vinculante a las operaciones epistémicas de la razón práctica? En la práctica comunicativa cotidiana podemos, ciertamente, dejar en suspenso los presupuestos de la acción comunicativa, sea ello de forma latente o pública; podemos pasar en todo momento de una actitud orientada al entendimiento a la actitud de un agente estratégico, orientada a su propio éxito. Y en este ámbito de decisión han de poderse mover todos los actores a los que quepa atribuir libertad de arbitrio. Pero una cuestión distinta es la de si en una determinada situación está permitida la acción estratégica o ésta ha de omitirse, es decir, si ha de considerarse

moralmente permisible o no. *Que* las acciones moralmente inadmisibles deben omitirse, esto es lo que dicen ya las correspondientes normas. Para ello no es menester una supernorma que, en términos autorreferenciales, convierta por segunda vez en deber la observancia de los preceptos morales. Pues no añadiría ni un ápice más de fuerza a la fuerza vinculante que tienen las obligaciones simples. Esto es tan evidente, que la intención de fundamentación última ha de enderezarse a algo distinto. Sospecho que el sentido o significado de <<fundamentación última>> no puede clarificarse sólo en el marco de consideraciones relativas a teoría moral, sino que sólo resulta comprensible a partir de la arquitectónica de la filosofía de Apel en conjunto en esa su profunda veta fundamentalista (aunque él la niegue). Sólo si se carga a la filosofía con un tipo de problemas que no pueden solventarse ni mediante autorreflexión, ni tampoco mediante una argumentación de tipo autorreferencial, se ve el filósofo confrontado con la necesidad de proceder a <<fundamentaciones últimas>>.

Para Charles Taylor, como hemos visto, la filosofía encuentra su función o misión propiamente dicha en la ética; pues Taylor sigue atribuyendo a la ética la tarea de ilustrar sobre el sentido de la vida. En cambio, Apel considera eje de la filosofía la pregunta por el principio de justicia; pero es consciente de que la fundamentación del principio moral no significa ya también una respuesta al problema del sentido de la vida en general, ni al problema de la realización de la felicidad individual o colectiva. Conforme a su concepción, se da una relación de complementación entre el criterio de moralidad formulado por primera vez por Kant <<y ese problema de la eticidad personal o colectiva, referente a lo universal-concreto de una totalidad de vida>>. Los enunciados generales de la filosofía, que pueden aprehender muy bien lo esencial de la moralidad, quedan admitidamente bien lejos de poder alcanzar, desde esa su abstracción, lo sustancial de la eticidad de las formas de vida tradicionales o utópicas. Y para Apel esta declarada abstinencia tiene algo de equívoco. Pues la filosofía no sólo debe aclarar el sentido de lo moral de modo que resulte comprensible qué es lo que quiere decir *juzgar* algo desde el punto de vista moral. Ha de explicar también el sentido del <<*ser*-moral>>, a saber, la incomparable importancia que lo moral tiene en el conjunto de la vida, con el fin de dar un impulso racional a la voluntad de justicia. Pero con ello Apel trata de <<fundamentar>> filosóficamente algo, que no cabe poner en marcha mediante argumentos. Más que por argumentos, la buena voluntad queda suscitada y fomentada mediante la socialización en una forma de vida que case con el principio moral. Un efecto similar puede tenerlo también la fuerza abridora de mundo que tiene el discurso profético, y, en general, todo el lenguaje innovador que inicie una forma de vida mejor, un modo de vida más consciente, o también ese tipo de crítica tan elocuente y eficaz que en las obras de la literatura y del arte nos permite ver precisamente eso. Pero los argumentos abridores de mundo que nos llevan a ver las cosas a una luz completamente distinta, no tiene por qué ser, ni son esencialmente, argumentos filosóficos, ni mucho menos fundamentaciones últimas.

Naturalmente, se da una interna conexión entre conciencia moral e identidad del yo. Una etapa posconvencional de la conciencia moral exige venir complementada por una autocomprensión existencial ilustrada, conforme a la cual yo sólo puedo *respetarme* a mí mismo como alguien que por lo general suele también practicar aquello que tiene por moralmente correcto. La conciencia moral puede <<exigir>> esta complementación estructural en un sentido débil, mas no puede garantizarla. Pues el que yo tenga la fuerza de actuar conforme a mis convicciones o *insights* morales, también cuando a ello se oponen intereses fuertes de otro tipo, no depende en primera línea de la capacidad de juicio moral ni del nivel de fundamentación de los juicios morales, sino de la estructura de la personalidad y de la forma de vida.

El problema de la debilidad de la voluntad no se resuelve mediante cognición moral.

Apel podría basar en tal circunstancia la tesis de que, precisamente por ello, la filosofía tiene que dar bastante más que lo que exige de ella esa frágil ética cognitivista; habría también de volverse eficaz como ilustración filosófica, de modo que esa su pretensión de tener un carácter universalmente vinculante pudiera servirle para *cambiar* la autocomprensión existencialmente relevante de los hijos e hijas de las sociedades modernas. Esta tesis es *prima facie* incompatible con la intención de sólo buscar respuestas tales que sean independientes de todo intento de dar primacía metafísica a una de las posibles interpretaciones de la vida, que hoy sólo pueden aparecer ya en plural. Yo creo que Apel trata de escapar a esta contradicción concibiendo, por un lado, la razón comunicativa en su núcleo como razón práctico-moral y (una vez asegurado este primado fichteano de la razón práctica) concediendo, por otro lado, al discurso filosófico-recons-tructivo (explicitativo), caracterizado por su autorreferencialidad, una posición cúspide en la jerarquía de los discursos científicos. La ética del discurso habría de guardar neutralidad frente al pluralismo de convicciones últimas, pero sin pagar por su procedimentalismo un precio necesario, a saber, la renuncia a contenidos substanciales de tipo motor o impulsor. Pues Apel cree poder asegurar al pensamiento filosófico, junto con su competencia en lo tocante al principio moral, un punto arquimédico de autorreflexión, ya no rebasable. Desde esa atalaya, y mediante una autoilustración de la argumentación, la filosofía habría de poder proporcionar una fundamentación última que abarcase teoría y práctica.

La arquitectónica de la teoría de Apel se apoya, si no la he entendido mal, en dos suposiciones básicas bien problemáticas. La *primera premisa*, a saber, la conversión de la ética del discurso en filosofía fundamental capaz de procurarse la fundamentación última que Apel pretende, la consigue Apel con una equiparación de razón comunicativa y razón práctica. El concepto de razón comunicativa puede desarrollarse con los medios de una teoría de la argumentación, por vía de un análisis de las pretensiones de validez y de las condiciones del desempeño discursivo de éstas. Esto incluye un análisis de los presupuestos universales de la argumentación. La ulterior tarea de una investigación de las distintas formas de argumentación y de las correspondientes reglas de argumentación conduce a teorías especiales. Por esta vía puede también fundamentarse un principio moral y explicar qué es lo que significa considerar algo desde el punto de vista moral. Esto concierne entonces a un tipo especial de cuestiones, a un aspecto especial de la validez, esto es, representa un momento de esa razón comunicativa más comprehensiva.

Y esta razón tiene, a su vez, un contenido normativo en sentido lato en la medida en que el agente que actúa comunicativamente no tiene más remedio que basarse en presuposiciones pragmáticas de tipo contrafáctico. Tiene que hacer idealizaciones, cuales son, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, entablar en favor de lo que dice pretensiones de validez que transcienden el contexto, suponer a su destinatario la capacidad de responder de sus actos, etc. En todo ello quien actúa comunicativamente se ve sometido al <tienes que> de una coerción transcendental de tipo débil, sin que por ello quepa decir que con lo que ha dado ha sido con el <tienes que> prescriptivo de una regla de acción, ya se entienda este <tienes que> en el sentido deontológico de la validez de un precepto moral, ya se deje reducir en términos axiológicos a una constelación de valores preferidos, ya se deje reducir en términos empíricos a la eficacia de un imperativo técnico. La razón comunicativa no es per se, como la razón práctica, una fuente de normas para la acción correcta. Se extiende al espectro *entero* de las pretensiones de validez (la verdad asertórica, la veracidad subjetiva y la

rectitud normativa) y alcanza, por tanto, más allá del ámbito de las cuestiones práctico-morales. La normatividad, considerada en el sentido estricto de orientaciones que resultan obligatorias o vinculantes para la acción, no coincide con la racionalidad de la acción orientada al entendimiento, considerada ésta en conjunto. Normatividad y racionalidad *intersecan* en el campo de la fundamentación de las convicciones morales, las cuales han de obtenerse en actitud hipotética y, como hemos mostrado, sólo pueden tener la fuerza débil de las motivaciones racionales, y en todo caso no pueden soportar la carga de una autocomprensión existencial de sí y del mundo.

La *segunda premisa*, a saber, el primado que se concede a un discurso de fundamentos, guarda una relación directa con el proyecto de Apel de transferir las cuestiones de una filosofía primera al paradigma que -tras la ontología tradicional y la filosofía moderna de la conciencia- representa la pragmática del lenguaje. En esta <<transformación de la filosofía>> subyace la idea de que los contenidos substanciales de la metafísica pueden seguirse conservando hoy en forma de hipótesis científicas de tipo global, que tienen un *status* falibilista, mientras que la reflexión transcendental sobre las condiciones de la experiencia y la argumentación objetivamente válidas abre un ámbito de conocimiento genuinamente filosófico que, sin ser de tipo falibilista, aclara, empero, los presupuestos del <principio de falibilismo> y que, por tanto, da satisfacción a las pretensiones de fundamentación última. Esta fundamentación de la validez, emprendida <<verticalmente desde arriba>> ha de poderse efectuar, por así decir, de un golpe, <<en estricta reflexión>> sobre los presupuestos universales de la argumentación, asegurando a una filosofía cuya función es aclarar los presupuestos de todo saber posible, aquella ausencia de presupuestos a la que tanto se apeló y en la que tanto se insistió en la tradición de la <filosofía primera>. Tanta insistencia en la idea de fundamentación última no señaliza sino un fundamentalismo residual, reducido al análisis de condiciones transcendentales, que Apel defiende diciendo que al tipo de saber en que nos cercioramos de los presupuestos de nuestra propia argumentación, ha de corresponderle un puesto especial. Y, por tanto, la filosofía va más allá de los autárquicos y diferenciados ámbitos del saber metódicamente asegurado y dispone de una inmunidad de tipo especial; su posición en la cúspide de una jerarquía de formas de saber la hace inmune a disonancias cognitivas ocasionadas desde fuera. Con ello la filosofía se convierte en el último baluarte de certezas que hoy no podrían tenerse ya de otro modo, habida cuenta de que el principio de falibilismo se ha convertido ya en universal. Si este es el *sentido* de la pretensión de fundamentación última, saltan a la vista dos objeciones. En primer lugar, la abstracta oposición entre filosofía y ciencia pertenece a la herencia arquitectónica de una <<filosofía de la conciencia>> que considera fundamentales las cuestiones relativas a teoría del conocimiento. Tras el giro que representa el paso a una pragmática del lenguaje, el centro del interés lo ocupan las condiciones del entendimiento intersubjetivo posible. Pero con ello las ciencias objetivantes -como formas de nuestro saber acerca de algo en el mundo objetivo- pierden su posición singular. Retroceden al horizonte de las múltiples y plurales formas de saber de la vida cotidiana y de las culturas de expertos, entre las cuales la filosofía tiene que mediar en el papel de intérprete, pero sin pretender <<fundamentarlas>>. Simultáneamente, dentro del sistema de la ciencia, la filosofía se ve embarcada en múltiples y diversas relaciones de cooperación, no sólo de hecho sino también por razones metodológicas. El papel que la filosofía antaño reclamaba como juez y como encargada de señalar qué lugar había de ocupar cada esfera de saber, lo ha perdido aunque sólo sea porque ya no es posible una gradación jerárquica de discursos y sus correspondientes metadiscursos <<natos>>. Entre las disciplinas y ámbitos de saber que se han vuelto autónomos, la conexión metateórica de resultados teóricos sólo puede producirse ya por coherencia (es decir, en términos de una búsqueda metateórica de

coherencia entre teorías diversas), no mediante relaciones de <<fundamentación>>.

Por lo demás, tanto el acceso en términos de hermenéutica y comprensión del sentido a objetos de antemano estructurados simbólicamente, como el procedimiento que representa la reconstrucción racional del saber preteórico de los sujetos que juzgan, hablan y actúan competentemente, funda entre la filosofía, por un lado, y las ciencias del espíritu y las ciencias sociales, por otro, una estrecha relación de afinidad y parentesco. En conjunto, no resulta ya posible una contraposición abstracta entre la filosofía y <<la>> ciencia (concebida ésta conforme al modelo de las ciencias experimentales nomológicas). La peculiaridad de la filosofía no consiste, ni en proceder en términos de análisis conceptual, ni tampoco en el carácter universalista de sus planteamientos. La filosofía se distingue, a lo sumo, por la autorreferencialidad de *alguna* de sus argumentaciones. Sólo que la autorreferencialidad del análisis, ciertamente central, de los presupuestos universales de la argumentación, análisis que indudablemente no podemos emprender sino como argumentantes, no asegura al negocio de la filosofía esa autarquía e infalibilidad que Apel vincula con la idea de fundamentación última.

Esta segunda objeción se refiere al *status* y al sentido de los argumentos transcendentales, cuestión en la que aquí no puedo entrar con detalle. Sólo quiero recordar que hasta ahora falta un equivalente para algo así como la deducción transcendental kantiana de las categorías del entendimiento, y que no se ve cómo podría obtenerse hoy algo similar. Pero sin tal equivalente, dependemos de argumentos transcendentales débiles, en el sentido de Strawson. En lo tocante a las presuposiciones universales y necesarias de un orden autosustitutivo (es decir, que no tiene otro equivalente que a sí mismo) como es el juego de la argumentación, tales argumentos sólo suministran la prueba de que, fácticamente, tales presuposiciones no son recusables. Como de hecho no disponemos de ningún equivalente funcional del discurso racional, no tenemos elección alguna: no tenemos más remedio que atenernos *inevitablemente*, es decir, sin alternativa, a los presupuestos pragmáticos de esa exigente forma de comunicación. Y tal demostración de la no recusabilidad fáctica de las presuposiciones normativas de una práctica *internamente* entrelazada con nuestra forma sociocultural de vida queda, naturalmente, bajo la reserva de que esa forma de vida se mantenga. A priori no podemos excluir que esa forma de vida cambie. Mas esto se queda en una alternativa vacía, ya que sin *science fiction* ni siquiera podemos representarnos un cambio fundamental de nuestra forma de vida, que transformase a los hombres en *zombies*. La demostración transcendental en sentido débil, si es que podemos efectuarla, y con Apel estoy convencido de que sí, es suficiente para fundamentar la pretensión de validez universalista, es decir, vinculante para todos los sujetos capaces de lenguaje y acción, de un principio moral articulado en términos procedimentales. Si este principio puede ser fundamentado a partir del contenido normativo de presuposiciones fácticamente no recusables, queda mostrado que no tiene sentido ponerlo en cuestión como tal, sino acaso esta o aquella interpretación que pueda darse de él. Pero para todo ello no es menester una fundamentación última. Una explicación del punto de vista moral, que descanse en propuestas de reconstrucción falibles del contenido normativo de presupuestos fácticamente inevitables de la argumentación, no significa en modo alguno el abandono del universalismo moral ni tampoco que el principio moral quede ligado a contenidos del <saber de fondo> de un mundo particular de la vida.

Una fundamentación última de la ética, ni es posible, ni necesaria. Naturalmente, cabe plantear la cuestión de si una filosofía desarrollada desde tal punto de vista arquimédico podría poner a punto respuestas a

cuestiones que una ética del discurso, entendida en términos estrictamente cognitivistas, no puede en modo alguno contestar. Pienso, por ejemplo, en problemas que resultan de que una moral racional ha de reflexionar sobre los límites de su exigibilidad o sobre la mediación jurídico-institucional de la imputación de deberes especiales (es decir, sobre la cuestión de que determinadas obligaciones morales admitidas como tales, permanecenen el aire mientras nos son objeto de plasmación jurídica). Una filosofía estructurada jerárquicamente, que pudiera señalar un punto de reflexión supremo y suponerse a sí misma en posesión de él, podría, a lo mejor, ofrecer condiciones más favorables para que la teoría moral pudiese una vez más darse cobro a sí misma en conjunto y superarse, por así decir, a sí misma al alza.

Y es como tal superación reflexiva, como Apel presenta la llamada <<parte B>> de su ética. En ella adopta Apel la perspectiva particular de un político que actúa en términos de <ética de la responsabilidad> y parte de casos en los que un comportamiento estrictamente moral conduciría a consecuencias irresponsables porque el oponente, que actúa estratégicamente, no acepta las condiciones de la solución consensual de un conflicto grave de acción. Pero, para que este representante solitario, que tiene la responsabilidad política de los intereses de una comunidad, no tenga que recaer en esa esfera cuasi-natural de una mera política de poder, Apel le suministra un principio conforme al que cabe justificar en términos de <ética de la responsabilidad> la elección de contraestrategias. Ese político ha de orientarse por la meta a largo plazo, que representa el crear condiciones bajo las que sea exigible y quepa esperar una observancia general de reglas morales y de principios a los que se ha prestado consentimiento, con lo cual desaparecería el presente dilema de política de poder. La meta que representa esa situación cosmopolita que Kant proyecta en términos de *filosofía de la historia*, Apel la define como un objetivo político moralmente fundado para actores que actúan en representación de los demás, y de un plumazo eleva al rango de un <principio de complementación>, *que habría que fundamentar en términos de teoría moral*, ese objetivo que es la realización de condiciones de vida que habrían de cumplirse para poder exigir políticamente el comportamiento que cabe considerar *moralmente fundado*. Postula el deber de <<aspirar a, arrimar el hombro a, o esforzarse por, el progreso moral y de tener por pensable su realización histórica partiendo de las circunstancias históricamente dadas y de -en un trabajo insistente de reconstrucciones hipotéticas de la historia- mostrarlo como pensable>>. No voy a entrar aquí en esta paradójica sumisión del pensamiento a las exigencias de la moral; me interesan las inaceptables consecuencias que se siguen de que, dentro de la teoría moral, Apel trate de *anticipar* preguntas y respuestas que sólo pueden elaborarse con sentido *después de* pasar a las cuestiones normativas que plantean la teoría de la política y la teoría del derecho.

El mencionado principio de complementación, como señala el propio Apel, introduce un punto de vista teleológico en una teoría moral planteada en términos deontológicos: la realización de la moral misma queda convertida en bien supremo. Lo cual hace añicos el marco conceptual de una teoría deontológica. En primer lugar, plantéase la cuestión de a qué nivel habría que fundamentar el <principio de complementación>. Si ha de fundamentárselo al mismo nivel que el principio moral, habría que contar para tal fin con algún equivalente del análisis del contenido de los presupuestos universales de la argumentación, cosa que no parece ser el caso. Pero además, irrita que el principio de complementación venga formulado como un deber particular dirigido a personas que ocupan *determinadas* posiciones. Una reformulación y transformación análoga del principio moral en un deber concreto sólo podría cobrar la forma: <<Actúa siempre conforme a normas válidas correctamente aplicadas>>, que vendría a quedarse en la exigencia redundante de <<actúa moralmente>>. Si el principio de

complementación ha de entenderse como un deber particular, no hay más remedio que tratarlo en un nivel distinto, es decir, en el mismo nivel en que se tratan todas las demás normas, a saber, exponiéndolas a un test de universalización en los discursos de fundamentación de los participantes y afectados mismos. Mas esto significaría que ese principio habría que examinarlo justo bajo los presupuestos de argumentación, cuyo no-cumplimiento ese propio principio supone. No veo cómo habría de ser posible una argumentación que se tematizase a sí misma de forma tan contradictoria.

Pero aun prescindiendo de lo dicho, el principio de complementación exige, por su propia estructura, un tipo de acción que resulta paradójico: algo sería *a la vez* debido moralmente y apetecido de forma racional con arreglo a fines. Mientras que las <éticas de los bienes> recomiendan normativamente una acción orientada por valores, los planteamientos deontológicos no pueden convertir en deber una orientación por el éxito. Con el principio de complementación Apel quisiera introducir algo así como una supercompetencia moral y predecidir en abstracto algo que sólo puede juzgarse, teniendo en cuenta la situación y las posibilidades concretas, en el plano de la formación de la voluntad política. Manifiestamente, es la estructura jerárquica de su teoría la que induce a Apel a introducir tal superprincipio e intervenir así <<verticalmente desde arriba>> en cuestiones de ética política que de ningún modo pueden plantearse al mismo nivel que la fundamentación del principio moral. Tras el político solitario que Apel tiene a la vista, acaso se oculte el rey filósofo que quiere poner al mundo en orden, pero no el ciudadano de una comunidad democrática. Pues, en tal comunidad, la formación de la voluntad política, incluso cuando se trata de reformas políticamente importantes, se efectúa siempre ya *dentro* de las instituciones de un orden social y de poder, organizado jurídicamente. En todo caso, nuestros políticos son ocupantes de posiciones de poder legitimadas democráticamente, cuyas decisiones dependen de procesos de formación de la opinión pública y la voluntad política, institucionalizados jurídicamente.

Incluso las relaciones entre Estados vienen tan densamente reguladas por mecanismos supranacionales, relaciones contractuales y normas del derecho de gentes, que la política exterior de corte clásico se transforma cada vez más en una política interior a nivel mundial que, por fortuna, cada vez deja menos sitio para las heroicas decisiones de ese político solitario obsesionado por la <ética de la responsabilidad>. Las cuestiones de ética política constituyen una clase de problemas de aplicación especialmente complicados, para cuya elaboración son menester consideraciones relativas a teoría del derecho, si no relativas a teoría de la sociedad.

Ya con ese primer movimiento que representa la distinción entre <<parte A>> y <<parte B>> de su ética, Apel dispone mal las agujas cuando opone la primera a la segunda, considerando la primera como una <ética de la intención>, neutral respecto de las consecuencias, y la segunda como una <ética de la responsabilidad>, sensible a las consecuencias. Pues dentro de los discursos morales, y ello conforme al propio principio de universalización, es ya menester para fundamentar normas la ponderación de las consecuencias de la acción. Y en la aplicación de normas el <principio de adecuación> exige tener en cuenta todos los rasgos relevantes de la situación dada. Y ocasionalmente, incluso son menester reflexiones autorreferenciales acerca de la exigibilidad de la moral.

Pues en los casos extremos, resultan tensiones entre convicción moral y autocomprensión ética, que ni incluso desde puntos de vista morales resulta fácil resolverlas en favor de lo moralmente debido, como si sólo

se tratase de un problema de debilidad de la voluntad. Así, en un conflicto existencial, la norma que se ha revelado como la única adecuada puede exigir una acción que la persona a la que esa norma obliga, reconoce como la acción moralmente debida, pero que no podría ejecutarla sin hacer dejación de sí mismo como la persona que es y quiere ser, y, por tanto, sin venirse abajo, sin desmoronarse bajo la carga de esa obligación. En tal caso límite, las condiciones del autorrespeto moral no pueden ponerse en consonancia con la relación con uno mismo como persona que en autenticidad trata de atenerse a su proyecto de vida. Una teoría moral, que insiste en la primacía de lo justo sobre lo bueno, no negará este fenómeno como tal, pero tratará de ponerlo bajo otra descripción. Y en efecto, una conocida propuesta de revisión es la conocida introducción de deberes para con uno mismo, que pueden entrar en competencia con otros deberes. Pero tal concepción no es compatible con la asimetría entre derechos y deberes. De ahí que sea más plausible admitir la posibilidad de una reflexivización de los discursos de aplicación: tras haber establecido cuál es la única norma que resulta adecuada al caso, puede ser menester examinar si el juicio singular que se sigue de ella exige una acción que existencialmente exceda a lo que el sujeto puede dar de sí.

En general, el problema de la exigibilidad de las acciones moralmente debidas sólo se plantea en el tránsito de la teoría moral a la teoría del derecho. En el derecho natural racional moderno son consideraciones específicas relativas a exigibilidad, las que marcan el tránsito de la moral al derecho. A la luz del principio moral, se señala a determinadas normas como válidas, pero sólo presuponiendo (como explícitamente se hace en <U>) una práctica en la que la norma vaya a ser seguida *con carácter general*. Mas si esta condición no se cumple, las normas no son exigibles, aun cuando pudiesen ser válidas. Con ello justifica Kant el monopolio estatal del ejercicio de la coerción jurídica. Sólo una institucionalización jurídica puede asegurar la observancia general de normas moralmente válidas. Para la fundamentación de las distintas normas particulares resultan a su vez puntos de vista morales que han de tenerse en cuenta en el procedimiento democrático que define a la práctica legislativa. Pero como también en lo tocante a las normas jurídicas, los problemas de aplicación han de distinguirse de los problemas de fundamentación, resulta además una ulterior exigencia, a saber, la de que han de institucionalizarse discursos de aplicación en forma de una administración de justicia y una jurisprudencia independientes. De esta forma se perfilan los contornos de un estado de derecho que, consecuentemente, Kant trata y desarrolla en su Filosofía del Derecho; aquí el punto de vista moral ya no encuentra una aplicación directa a formas de acción, sino a instituciones del derecho y la política. Y la consideración en términos de filosofía del derecho puede, finalmente, llevarse hasta el punto en que vuelve a plantearse el problema clásico de los límites de la obediencia al derecho, esto es, las condiciones de la desobediencia civil y de la resistencia legítima, la cuestión de un <<derecho a la revolución>>. Se trata aquí de las condiciones en las que puede estar moralmente justificado o ser legítimo una transgresión políticamente motivada del derecho. Estas cuantas referencias tenían por fin hacer plausible que las relaciones normativas entre moral, derecho y política puedan irse explicando *gradualmente* con los medios de la teoría del discurso, sin necesidad de recurrir a una falsa jerarquización de discursos.

11. Para los fundamentos que en términos de teoría de la moral han de darse a una teoría filosófica de la justicia es importante efectuar de forma adecuada la fundamentación normativa del tránsito de la moral al derecho. Voy a tomar ocasión de una objeción de Thomas McCarthy (a) para, por lo menos, indicar la perspectiva que con la ética del discurso se abre para una teoría del derecho y de la política. En esa objeción subyace una duda acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno y,

por tanto, voy a entrar (b) en el concepto del <<overlapping consensus>>, que J. Rawls desarrolla en sus últimos escritos.

(a). T. McCarthy fundamenta la necesidad de una normación jurídica de las expectativas de comportamiento, y en especial la necesidad de institucionalización jurídica de la formación de la opinión y la voluntad de un legislador político, apelando a la indeterminidad del procedimiento discursivo cuando éste ha de desarrollarse en una situación de competencia y pugna entre distintas concepciones del mundo y entre múltiples lenguajes evaluativos: <<Es probable que los desacuerdos sean un rasgo permanente de la vida pública democrática. Y en general no son resolubles por compromiso estratégico, consenso racional o autoclarificación ética, en el sentido que Habermas da a todos estos términos. Todo lo que queda de su esquema son formas más o menos sutiles de coerción, por ejemplo, la regla de la mayoría y la amenaza con sanciones jurídicas.>> Lo interesante aquí es que esta necesidad de complementación de la moral por el derecho, McCarthy la introduce con un argumento que, si fuese cierto, afectaría en su mismo núcleo al concepto de moral que venimos desarrollando en términos de teoría del discurso. Ciertamente, también, según la concepción de McCarthy, el derecho coercitivo tiene la finalidad de equilibrar o compensar las debilidades motivacionales y las indeterminidades cognitivas de un discurso moral que descansa en la abstracción y la idealización; pero esa formación de la opinión y la voluntad, jurídicamente institucionalizada, de la que habla McCarthy, y en la que habría de encontrar su legitimidad la actividad legislativa misma, no solamente es entendida como una red más compleja de discursos, negociaciones y compromisos, sino como una alternativa al propio modelo del discurso: << . . . Hemos de *modular* la idea de acuerdo racionalmente motivado allende la distinción básica de Habermas entre compromiso de intereses estratégicamente motivado y consenso acerca de la validez, argumentativamente alcanzado.>>

Una teoría discursiva del derecho, que *conecte* con, o *parta* de, una ética discursiva, en el sentido en que la venimos defendiendo, se atendrá, en cambio, al modelo del discurso. Esa teoría discursiva del derecho explica la diferencia entre pretensión de validez normativa de las reglas morales y pretensión de legitimidad de las normas jurídicas, apelando a que en una formación de la voluntad política del legislador, que presuntivamente quepa considerar racional, de ningún modo entran solamente razones morales (y éticas), sino sobre todo programas y objetivos, que resultan de compromisos más o menos equitativos, así como informaciones y previsiones que resultan de discusiones especializadas más o menos controvertibles. Una formación de la voluntad colectiva de este tipo tendría a su favor la presunción de racionalidad en el grado en que, en general, pudiese efectuarse en formas discursivas. La idea de <estado de derecho> puede entenderse entonces desde la intención de institucionalizar jurídicamente los exigentes presupuestos comunicativos y procedimientos de una red de argumentaciones y negociaciones diferenciada conforme a clases de problemas. Pues entonces, el poder político, que queda al servicio de la institucionalización del principio de discurso, no tiene más remedio que quedar él mismo domesticado en términos discursivos.

Este enfoque teorético lo desarrollaré detalladamente en otro lugar; aquí sólo me interesa la razón por la que McCarthy tiene por incompleta la alternativa entre violencia o coerción y entendimiento racionalmente motivado. Con la formación democrática de la opinión y la voluntad en una sociedad pluralista entra en juego, según su opinión, un tercer elemento, justo el de esa coerción legítima que McCarthy, sin embargo, sólo ilustra por referencia a la naturaleza jurídica de una toma de decisiones mayoritaria, institucionalmente regulada. Como razón para ello McCarthy se refiere sobre todo a la inconmensurabilidad de estándares valorativos, concepciones del mundo, lenguajes evaluativos

y tradiciones, que trazan límites bien estrechos a toda universalización de intereses que se quiera efectuar en discursos morales de fundamentación: <<El buen o mal suceso del principio de universalización de Habermas en su intento de pasar de los múltiples <yo deseo> al unificado <nosotros queremos> depende de si pueden encontrarse o no <necesidades universalmente aceptadas>. Lo que acabo de decir . . . sugiere que puede que tal cosa no sea posible cuando se den divergencias fundamentales en las orientaciones valorativas. La separación entre procedimiento formal y contenido sustantivo no es nunca absoluta: no podemos ponernos de acuerdo en lo que es justo sin alcanzar algún grado de acuerdo acerca de lo que es bueno. Pero, según la concepción de Habermas, el discurso práctico tiene precisamente por fin habérselas con situaciones en las que hay una ausencia de tal acuerdo, es decir, cuando hay necesidad de regular materias en relación con las cuales hay intereses y valores en conflicto, y concepciones del bien que compiten unas con otras.>>

Naturalmente, McCarthy sabe cómo cabe replicar esta objeción desde el punto de vista de la ética del discurso. Las interpretaciones de las necesidades no son nada último, sino que dependen de lenguajes evaluativos y tradiciones, que se comparten intersubjetivamente y que no son propiedad privada de nadie. De ahí que también la renovación (en términos de crítica del lenguaje) del vocabulario a cuya luz interpretamos nuestras necesidades, sea un asunto público, e incluso un asunto que hay que negociar en términos discursivos. Ahora bien, en las sociedades modernas nos encontramos con un pluralismo de formas de vida, no sólo inevitable, sino incluso deseable, y con una progresiva individualización de los proyectos de vida; y esto, como subraya McCarthy, hace cada vez más improbable el que en tales controversias podamos ponernos de acuerdo sobre interpretaciones comunes. Pues resultará cada vez más raro y difícil recurrir a experiencias y ejemplos convincentes que tengan el *mismo* significado para los *diversos* grupos e individuos. Podemos contar menos cada vez con que las mismas razones tengan para los diversos individuos y grupos el mismo peso a la luz de los distintos sistemas de relevancia.

Sólo que esta circunstancia está tan lejos de poner en cuestión el planteamiento universalista de la ética del discurso, que más bien viene a confirmarlo. Pues, cuanto más se imponen principios de igualdad en la práctica social, con tanta mayor diversidad se diferencian entre sí formas de vida y proyectos de vida. Y cuanto mayor es esa diversidad, tanto más abstracta será la forma que cobren las reglas y principios que protejan la integridad y la coexistencia (dotada, por supuesto, de unos mismos derechos) de individuos y formas de vida que se vuelven cada vez más extraños los unos a los otros, y que insisten en su diferencia y otredad. Ciertamente, el universo de aquellas cuestiones que pueden responderse racionalmente desde un punto de vista moral, se encoje a medida que se produce una evolución hacia una sociedad multicultural en el interior, y hacia una <sociedad mundial> en el tráfico internacional. Pero tanto más relevante se torna entonces para la convivencia, e incluso para la supervivencia, en un planeta que se hace cada vez más estrecho, la solución de esas pocas cuestiones, las cuales quedan tanto más netamente focalizadas. Lo amplio o no amplio que pueda ser el conjunto o ámbito de los intereses estrictamente generalizables, no es una cuestión conceptual sino una cuestión empírica. Sólo si, en principio, pudiera mostrarse que el discurso moral, pese al creciente consenso que, por ejemplo, se registra acerca de los derechos del hombre y la democracia, habría de correr en vacío porque *ya no* pueden identificarse intereses comunes por cuanto que los distintos lenguajes resultan inconmensurables, podría darse por fracasada la tentativa de practicar una desconexión deontológica entre las cuestiones de justicia y los problemas de la vida buena, los cuales dependen en cada caso de los diferentes contextos.

Esta consideración nos devuelve a un tema que ya hemos tocado bajo otras premisas en conexión con la ética universalista de los bienes de Taylor. La primacía de lo justo sobre lo bueno es también el punto central de litigio en la discusión entre los comunitaristas y los liberales. Este ramificado debate no tiene por qué interesarnos aquí en sus aspectos, digamos, de *ontología social*; pues las objeciones comunitaristas contra los conceptos individualistas de persona o contra los conceptos instrumentalistas de sociedad no afectan a los conceptos básicos de la ética del discurso, que están tomados de una teoría de la acción comunicativa. La ética discursiva ocupa más bien una posición intermedia, en la medida en que comparte con los <<liberales>> la comprensión deontológica de la libertad, la moralidad y el derecho, que proviene de la tradición kantiana, y con los comunitaristas la comprensión intersubjetivista de la individuación como socialización, proveniente de la tradición hegeliana. Pero la prioridad de lo justo sobre lo bueno queda puesta sobre todo en cuestión desde aspectos *epistemológicos*. Por este lado, la ética del discurso se expone, no menos que las teorías liberales de la justicia, a objeciones que apelan a cómo *todas* las versiones de la justicia y de la razón práctica, también las procedimentales, dependen del contexto y están enraizadas en una determinada tradición. Los contextualistas afirman que detrás de las explicaciones supuestamente universales y neutrales del punto de vista moral y de la perspectiva de justicia se ocultan *siempre* interpretaciones particulares del mundo, impregnadas de determinados lenguajes evaluativos y de determinadas tradiciones. Esta dependencia respecto del contexto desmentiría la independencia, que aquí venimos afirmando, de lo universal respecto de lo particular y, por tanto, la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

(b). En el curso de los años ochenta J. Rawls ha reaccionado de forma defensiva a la vez que ofensiva, a objeciones de tipo contextualista, resumiéndolas en una breve <<nueva versión>> de su teoría. Por un lado, Rawls ha retirado la pretensión de fundamentación de un concepto de justicia universalmente válido que, a su juicio, podía oler a fundamentalismo. La teoría de la justicia (en esta nueva interpretación) no tendría ya otro fin que el de reconstruir con intención sistemática las mejores intuiciones normativas de la tradición occidental de pensamiento político. Ciertamente, Rawls deja abierta la cuestión de si los principios de justicia reconstructivamente fundamentados sólo habrían de ser válidos para sociedades determinadas por ese tipo de tradiciones político-culturales, o para una situación moderna en general, es decir, para *todas las sociedades* modernas, con independencia de cuál sea su configuración cultural y su procedencia. Por otro lado, Rawls sólo concede al contexto que representan nuestras tradiciones el papel de un transfondo informativo. Este transfondo intuitivo determina la situación hermenéutica de partida para la descripción de una <<posición original>> hipotética, bajo cuyas restricciones normativas, como ya hemos dicho, las partes pueden razonar y escoger principios de justicia, manteniéndose neutrales respecto a formas de vida. Estas restricciones obligan a abstraer de las interpretaciones de sí mismo y del mundo de carácter comprehensivo, en las que se articulan las en cada caso distintas concepciones del bien. A parte de esta contribución a la especificación de la perspectiva de justicia inserta en las condiciones de la <posición original>, nuestra tradición permanece sí operante, pero por así decir, atemáticamente a espaldas de las partes. Pues ni nuestra propia tradición, ni tampoco tradiciones extrañas pueden convertirse en tema dentro de la posición original a no ser bajo el concepto anónimo de <<comprehensive doctrines>>. Y este concepto de <<comprehensive doctrines>>, vacío en lo que a contenido se refiere, es el concepto complementario del concepto de justicia al que Rawls, a causa de su (del concepto de justicia) indiferencia frente a tales imágenes del mundo, llama <<political, not metaphysical>>.

En un paso ulterior Rawls comprueba si esta abstracción es posible y si merece la pena. Pues los principios de justicia fundamentados en la posición original no pueden quedar en el aire, tienen también que ser practicados, <<caer bajo el arte de lo posible>>. Al diseño de una <<sociedad bien ordenada>> pertenece el que sus ciudadanos *ideales* se comporten lealmente frente a las instituciones a las que, por definición, consideran legítimas, sobre todo cuando esas prácticas constituyen un contexto experiencial en el que, con cada nueva generación, se renueva también el sentido de la lealtad. Pero los ciudadanos *reales* de las sociedades liberales contemporáneas son seres de carne y hueso, que crecen en tradiciones y formas de vida diversas y que deben su autocomprensión a concepciones del mundo que difieren mucho entre sí. El espacio público político en el que los miembros de esas sociedades se reúnen formando el público de ciudadanos, se caracteriza por un pluralismo de convicciones últimas y de constelaciones de intereses, por esa coexistencia y confrontación de formas de vida culturales y de proyectos de vida individual, en que McCarthy basaba sus reservas. Y así, la <<Teoría de la justicia>> sólo puede cobrar un corte realista cuando reflexivamente se da cobro a sí misma en términos reflexivos y clarifica las condiciones de su propia aceptabilidad. En un paso reflexivo de tipo autorreferencial, la <<Teoría de la justicia>> ha de hacer plausible que la fundamentación de los principios de justicia que ella lleva a cabo puede encontrar asentimiento en la arena del público de ciudadanos con el que esa teoría se encuentra: <<La justicia como fairness no es razonable a menos que de forma adecuada genere su propio apoyo recogiendo y reformulando la razón de cada ciudadano y explicándola en términos que se ajusten a la propia trama conceptual de la teoría.>> (141).

Tras todo lo que hemos dicho acerca de la abstracción respecto de las interpretaciones de sí y del mundo, estructuralmente impuesta en la <<posición original>>, no puede sorprender la respuesta de Rawls: una concepción de la justicia desarrollada bajo la condición de que se desconozcan o se pongan entre paréntesis las concepciones del mundo que compiten entre sí, constituirá un conjunto intersección de enunciados normativos, en el que coincidan las orientaciones valorativas divergentes contenidas en las distintas <<comprehensive doctrines>>. En el discurso público de los ciudadanos que mutuamente tratan de convencerse de la corrección o rectitud de sus maneras de ver las cosas, acabará estableciéndose un <<overlapping consensus>> en lo tocante a esos principios fundamentados en términos de teoría de la justicia.

Contra esta propuesta un contextualista podría objetar que Rawls prejuzga la cuestión que los divide (al contextualista y a Rawls) introduciendo dos supuestos que van específicamente ligados al concepto de sociedades <<modernas>>. El primer presupuesto es de tipo empírico. En las sociedades modernas no solamente se ha diferenciado un *orden político* que es visiblemente autónomo frente a otros sistemas sociales de acción; con esa diferenciación se ha desarrollado también una *esfera de valor* (en el sentido de Weber) especializada en cuestiones de justicia política. Empíricamente este supuesto está bien fundado; pero tiene también algunas implicaciones conceptuales que resultan algo dudosas: <<Tomando lo político como un ámbito distintivo, digamos que una concepción política que formule los valores básicos característicos de ese ámbito distintivo es un punto de vista que tiene su *propia autonomía*. Esto significa dos cosas: primero, que está diseñado para ser aplicado ante todo a las estructuras básicas de la sociedad, y a ellas *solamente*; y segundo, que formula los valores políticos característicos con independencia de los valores no-políticos y, por supuesto, de cualquier relación *específica* con ellos.>> (133) El otro presupuesto es de naturaleza conceptual y merece un especial interés en nuestro contexto. Una concepción posmetafísica de la justicia no es en modo alguno compatible con todas las <<comprehensive doctrines>>,

sino sólo con las interpretaciones no fundamentalistas del mundo: <<Un *overlapping consensus* puede producirse entre comprehensive doctrines no irrazonables, pero ¿cuándo es una *comprehensive doctrine* no irrazonable o simplemente razonable? . . . Una doctrina razonable es aquella que reconoce las cargas de la razón o sobre quien recae la carga de la prueba.>> (139).

Las interpretaciones modernas del mundo tienen que aceptar las condiciones del pensamiento posmetafísico al reflexionar sobre la circunstancia de que compiten con otras interpretaciones del mundo dentro del mismo universo de pretensiones de validez. Este saber reflexivo acerca de la competencia de <<dioses o poderes demónicos>> que cooriginalmente luchan entre sí, genera una consciencia de su falibilidad y rompe la ingenuidad del modo dogmático de fe, basado en pretensiones absolutas de validez, entabladas sin más reservas. Reconocer las <<cargas de la razón>> significa saber que proponente y oponente, en la disputa en torno a concepciones sustanciales del mundo, pueden tener ambos -for the time being- razones igualmente buenas para no llegar a ningún consenso y dejar en suspenso a las pretensiones de validez en litigio. Este falibilismo se basa en la indeterminidad del procedimiento discursivo, en el carácter limitado y local de las informaciones y razones disponibles, y en general en la provincialidad de nuestro espíritu finito frente al futuro. En estas condiciones no hay garantía alguna de que siempre vaya a alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado. La idea de <<no-acuerdo racional>> permite un dejar en suspenso pretensiones de verdad, sin negar al propio tiempo el carácter incondicionado de ellas. Quien, siendo consciente de esto, asume la coexistencia de interpretaciones del mundo que, por el momento, no tienen más remedio que competir unas con otras, en modo alguno está dando un resignado asentimiento a un mero modus vivendi; lo que está haciendo es, manteniendo sus propias pretensiones de validez, desplazar simplemente hacia un futuro indeterminado la posibilidad de consenso, que en principio se mantiene abierta.

El modelo que Rawls tiene a la vista no es, sin embargo, el de una competencia de paradigmas regulada por los estándares de la racionalidad científica, es decir, por el falibilismo de las ciencias experimentales, sino la desconexión entre las confesiones religiosas y el poder de sanción estatal y la coexistencia de esas confesiones en una situación de tolerancia religiosa. Pero no es este último principio, que desde luego podría ser fundamentado en la posición original, el que Rawls tiene que presuponer. Lo que Rawls prejuzga con el concepto de <<overlapping consensus>>, es la distinción entre figuras modernas y premodernas de la conciencia, entre interpretaciones <<dogmáticas>> del mundo e interpretaciones <<racionales>>. Los modos modernos de conciencia no es que renuncien a interpretaciones del mundo en conjunto, es decir, a <<comprehensive doctrines>> en general. Pero se caracterizan por ese tipo de reflexividad que les permite adoptar una perspectiva externa frente a las propias tradiciones y poner a éstas en relación con otras tradiciones. La cuestión de si de este modo podemos *transcender* la tradición en la que hemos formado nuestra propia identidad, depende de una fuerte premisa, que no es en modo alguno trivial y que suministra a los contextualistas motivo para intervenir de nuevo y precisar sus reservas. Esa fuerte premisa es la siguiente: tiene que haber una base común sobre la que sea posible un entendimiento entre culturas, convicciones últimas, paradigmas y formas de vida, extraños *los unos a los otros*, lo cual quiere decir que tiene que haber posibilidad de traducción *entre* diversos lenguajes evaluativos y no sólo de una comunicación entre los miembros de la *misma* comunidad de lenguaje, por más que esa comunicación se apoye en la recíproca observación entre culturas extrañas o ajenas. Los lenguajes y vocabularios en los que interpretamos nuestras necesidades y hacemos explícitos nuestros sentimientos morales, tienen que ser porosos los

unos a los otros; ni pueden quedar monádicamente cerrados, ni quedar ligados a contextos no transcendibles desde dentro, hasta el punto de que los sujetos nacidos y socializados en ellos *queden prisioneros* de ellos.

Rawls sólo puede defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno recurriendo a su idea de <<overlapping consensus>> si cabe sostener que las interpretaciones posmetafísicas del mundo, las interpretaciones que en condiciones modernas se vuelven reflexivas, son epistémicamente superiores a las imágenes fundamentalistas del mundo, aseguradas y afianzadas en términos dogmáticos. Pero por otro lado, es inadmisible cualquier descalificación de las doctrinas <<irracionales>>, que no sean compatibles con la concepción <<política>> de la justicia, que se propone. Esta diferenciación entre una comprensión moderna del mundo y una comprensión tradicional del mundo, sólo es posible si las interpretaciones del mundo que compiten entre sí no son inconmensurables y si, por lo menos intuitivamente, podemos fiarnos de suposiciones de racionalidad transcendedoras del contexto, que permitan hacer traducciones de un contexto a otro. Pero es precisamente esto lo que el contextualismo fuerte pone en cuestión. Según este contextualismo, no hay <<racionalidad>> alguna en singular. A las distintas culturas, imágenes del mundo, tradiciones y formas de vida le son inmanentes en cada caso <<racionalidades>> particulares. Cada una de ellas estaría internamente entrelazada con el contexto de una comprensión particular del mundo.

Esto afecta a un debate sobre la racionalidad que desde hace dos decenios viene desarrollándose entre antropólogos, sociólogos y filósofos, en el que han participado Rorty, Davidson y Putnam. En nuestro contexto me limitaré al reciente libro de A. MacIntyre que justifica la versión que en él se da del contextualismo fuerte recurriendo a los diversos conceptos de justicia desarrollados en la tradición filosófica.

12. A. MacIntyre investiga los conceptos o concepciones de la justicia en tres tradiciones filosóficas, que se remontan a Aristóteles, a San Agustin y a Santo Tomas, y a la filosofía moral escocesa, con el fin de oponer estos conceptos clásicos a las concepciones básicas de la moral y de la política, específicamente modernas, reunidas todas ellas de forma un tanto sumaria bajo el rótulo de <<liberalismo>>. El liberalismo no sólo se comporta críticamente respecto de otras teorías que compiten con él, sino también respecto de la tradición como tal, a fin de poder dar por universalmente válidos sus conceptos de racionalidad y sus principios. Conforme a la concepción de MacIntyre este universalismo abstracto vela u oculta la circunstancia de que el liberalismo se ha convertido mientras tanto, aunque inconfesadamente, en una tradición. Pero cada una de estas tradiciones está hasta tal punto entretejida con un lenguaje particular y una forma local de vida que la razón práctica y la justicia política sólo pueden concebirse en cada caso desde una de las perspectivas inscritas en las diversas tradiciones. No existe ningún punto fuera del contexto de una determinada tradición, desde el que pudiese hacerse una valoración racional de esas propuestas de explicación y de esas teorías.

La ceguera frente a este hecho es constitutiva de las formas modernas de conciencia, como MacIntyre trata de mostrar analizando el caso del liberalismo. Y tal ceguera la explica MacIntyre por la estructura de un juego de lenguaje que genera esa apariencia transcendental que es el automalentendimiento universalista de una tradición filosófica que se atreve a negar a la tradición como tal. El suelo gramatical de este universalismo sin suelo ni base, lo constituye uno de los llamados <<lenguajes internacionales>>. Éstos -como ocurre con el inglés-americano en el ámbito de la ciencia- han logrado imponerse como

lingua franca y lleva consigo la ficción o sugestión de constituir un medio al que sin más pueden traducirse cualesquiera manifestaciones o emisiones, por extrañas que sean las tradiciones de las que provienen. Los lenguajes internacionales de este tipo ejercen sobre sus usuarios una coerción gramatical que los empuja a apropiarse, neutralizando el contexto, contenidos de tradiciones extrañas. MacIntyre explica también como una ilusión gramatical esa conciencia historicista que ya Nietzsche denunció en su segunda <<Consideración Intempestiva>> como historiografía hecha desde la perspectiva del anticuario: <<Cuando textos provenientes de tradiciones con sus propios criterios de verdad y de racionalidad, unos criterios fuertes y sustantivos, así como una fuerte dimensión histórica, cuando esos textos, digo, son traducidos a tales lenguas, quedan presentados de un modo que neutraliza esas concepciones de la verdad y de la racionalidad y el contexto histórico . . . La distorsión que se produce al traducirlos y sacarlos fuera del contexto -del que esos textos distorsionados están tomados- tiende a resultar invisible a aquellos cuya primera lengua es una de las lenguas internacionales de la modernidad.>> (384) Las lenguas internacionales prejuzgan la comprensión que tienen de sí las formas de vida de las que esas lenguas son ingrediente constitutivo. La reflexividad de las interpretaciones modernas del mundo no funda, por tanto, como suponen Rawls y la tradición liberal, una superioridad frente a la comprensión tradicional del mundo. Al vivir parasitariamente de tradiciones *no confesadas*, constituyen, por su parte, formas degeneradas de interpretación del mundo. Encasquetan a los hijos e hijas de la modernidad, históricamente desenraizados, una falsa precomprensión ontológica, un <<cosmopolitismo sin suelo ni base>>, que los lleva a absolutizar sus propios criterios de racionalidad y a asimilar todo lo extraño, permaneciendo, empero, ciegos para el contexto de donde lo asimilado proviene. Los habitantes liberales del mundo moderno no tienen sentido alguno para lo que en esas tradiciones extrañas no resulta en absoluto accesible y, por tanto, y por extraño que ello pueda parecer, no cuentan de verdad con la posibilidad de poder *aprender* algo de esas culturas extrañas. El universalismo abstracto es sólo el reverso de un historicismo que todo lo objetiva.

Pero lo que MacIntyre no dice es que este diagnóstico de la época se mueve por las gastadas sendas de la crítica de la cultura que hicieron los mandarines alemanes. Si este diagnóstico ha de expresar algo más que el malestar de una capa europea culta por el <<americanismo>> y la <<superficial>> cultura de la Ilustración, ha menester una fundamentación sistemática. Y, a este fin, MacIntyre hace en los tres últimos capítulos de su libro una interesante propuesta. Su argumentación viene caracterizada por un doble frente. Por un lado, contra el supuestamente abstracto universalismo de la Ilustración, MacIntyre parte (a) de la tesis de que no hay una racionalidad que transcienda el contexto, sino solamente racionalidades dependientes de la tradición. Por otro lado, contra un relativismo que realizativamente (*performativ*) se contradice a sí mismo, MacIntyre (b) sostiene la tesis de que entre tradiciones centradas de tal suerte sobre sí mismas es posible la comunicación, lo mismo que es posible aprender de tradiciones ajenas. Desde la perspectiva de nuestra propia cultura nos atenemos a la incondicionalidad de pretensiones de validez; tomamos en serio nuestra práctica argumentativa y nuestra práctica de investigación y no tenemos por qué considerar nuestras prácticas de justificación y crítica, como quiere Rorty, simplemente como convenciones sociales contingentes. En lo que sigue voy a examinar si la primera tesis -la contextualista- es compatible con la segunda -la antirrelativista-.

MacIntyre procede en dos pasos. Primero muestra en qué sentido podemos hablar de la racionalidad de una tradición -de la tradición de que en cada caso se trate- sin tener que negar ese momento de incondicionalidad que en toda tradición inevitablemente asociamos con

los conceptos relativos a validez. En un segundo paso MacIntyre trata de fundamentar cómo es posible una comunicación entre tradiciones extrañas las unas a las otras, sin necesidad de postular un concepto de racionalidad que transcienda al contexto. MacIntyre proyecta de la competición y competencia entre interpretaciones comprehensivas de sí y del mundo una *imagen distinta* de la de Rawls. En lugar de esa coexistencia (con iguales derechos) de doctrinas fuertes y comprehensivas, con sus propias concepciones del bien, que pueden solaparse en un concepto posmetafísico de justicia en la medida en que, entendiéndose como figuras modernas del espíritu, se sometan a condiciones de reflexividad, aparece ahora la imagen de una disputa o pelea (de una disputa o pelea orientada a la obtención de la verdad) por la hegemonía de la tradición que resulte más convincente y que acabe revelándose como superior con su concepto de razón práctica, sus ideales de vida y sus entrelazadas concepciones del bien y de lo justo. Perspectivas de superioridad racional sólo puede tenerlas una tradición si, al igual que todas las tradiciones enraizadas históricamente, dispone de la fuerza que poseen las interpretaciones sustanciales del mundo y se comporta críticamente respecto de las formas de conciencia modernas.

ad a) La racionalidad interna a una tradición se articula a su vez en una tradición endógena de investigación del tipo de las que MacIntyre analiza en el caso de los cuatro movimientos de pensamiento filosófico, a que hemos hecho referencia. Pero esas tradiciones de investigación no representan sino un tercer estadio de una tradición que cada vez se vuelve más reflexiva. Durante el primer estadio no se pone todavía en cuestión la autoridad de los dogmas y los textos. En el segundo estadio el trabajo de configuración dogmática y sistematización ha avanzado hasta el punto de que se cobra conciencia de contradicciones y problemas no resueltos, pero que aún no pueden resolverse metódicamente. Sólo en el tercer estadio se perciben las soluciones de problemas como procesos de aprendizaje; algunas ideas anteriores pueden ser ahora criticadas como errores a la luz de ideas corregidas. A partir de esta perspectiva de ilustración sobre los propios errores se constituye un concepto de verdad como coherencia: verdadero es aquello que en el contexto de nuestras tradiciones resulta adecuado para corregir errores. Aun cuando en este concepto de verdad sólo se refleja la experiencia de procesos de aprendizaje inmanentes a la tradición, desde esa tradición y a través de ella entablamos pretensiones de verdad que para nosotros valen absolutamente; éstas sellan la disolución del único tipo de disonancias cognitivas que en general se nos pueden imponer. Así, los criterios de racionalidad sólo cobran un significado determinado en el contexto de una tradición particular de investigación; pero no por ello tienen para sus miembros un significado simplemente local. Conservan, como los conceptos básicos del juego argumentativo en general, un sentido transcendedor: <<El concepto de verdad es atemporal.>> (363)

El concepto de verdad es decisivo para el interesante caso límite en que las *crisis epistemológicas* ya no pueden resolverse mediante una renovación del vocabulario básico, nutrida de los recursos de la propia tradición, sino sólo aprendiendo de una tradición distinta, reconocida como superior. Si también para este caso ha de ser sostenible la tesis de que las racionalidades dependen de la tradición, ese aprendizaje mediante tradiciones ajenas ha de poder ser descrito como un cambio de forma, internamente motivado, y a la vez como un *salto de forma* desde una tradición a la otra.

La resolución *endógena* de una crisis epistemológica cumple tres condiciones. En primer lugar, habrá de hacer posibles, con ayuda del nuevo paradigma, explicaciones para los problemas no resolubles en el viejo vocabulario; segundo, retrospectivamente habrá de hacer visible los

límites que hasta este momento de innovación habían impedido a la tradición una elaboración fecunda de los problemas; y, finalmente, asegurará, allende ese cambio de paradigma, ciertas continuidades de la tradición: <<Las primeras dos tareas han de llevarse a cabo de una forma que muestre algunas continuidades fundamentales de las nuevas estructuras conceptuales y teoréticas con las que creencias compartidas en términos de las cuales esa tradición de investigación había venido siendo definida hasta ese momento.>> (362) Pero es precisamente esta tercera condición la que un proceso de aprendizaje, *exógenamente* posibilitado, no puede ya cumplir: <<Al provenir de una tradición genuinamente ajena, la nueva explicación no guarda ninguna clase de continuidad sustantiva con la historia precedente de la tradición ahora en crisis. En esta clase de situación la racionalidad de la tradición exige un reconocimiento por parte de aquellos que hasta ahora habitaron la tradición en crisis, y le fueron leales, de que la tradición ajena es superior en racionalidad y también en lo que respecta a sus (de la tradición ajena) propias pretensiones de validez, consideradas éstas en sí mismas.>> (365) Lo importante de esta descripción radica en que el descrédito racional de la propia tradición se produce todavía conforme a estándares de racionalidad de la propia tradición, mientras que el aprender de tradiciones extrañas, racionalmente superiores, presupone un proceso de conversión, a saber, la sumisión a *nuevos* estándares de racionalidad. Pero si a tradiciones distintas les son inmanentes racionalidades distintas, no puede haber entre ellas puente alguno. El cambio entre totalidades que mutuamente se excluyen exige el cambio de identidad de los sujetos aprendientes. En el momento de tránsito, éstos tienen que alienarse de sí mismos y, en el curso de una <<conversión>> en lo tocante a la comprensión de sí y del mundo, tienen que aprender a entender su propio pasado a la luz de una tradición distinta, reconocida como superior.

Este modelo del aprender de tradiciones ajenas, se expone a tres objeciones al menos. Primero, la descripción es demasiado selectiva. El modelo sólo cubre procesos de aprendizaje en los que el tránsito a un nuevo nivel de fundamentación significa la devaluación categorial de la clase de razones válidas hasta entonces, como, por ejemplo, en el tránsito de las narraciones míticas a las explicaciones monoteístas y cosmológicas que operan apelando a principios supremos, o en la disolución de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo por el pensamiento posmetafísico. Las éticas que MacIntyre presenta compiten, empero, dentro del mismo universo de discurso de la filosofía occidental. Y se compenetran hasta el punto de que pueden aprender algo unas de otras sin necesidad de perder por ello sus respectivas identidades. Además, MacIntyre no puede afirmar sin autocontradicción realizativa su propia teoría del aprendizaje -tomada de las ideas de la reciente teoría posempirista de las ciencias-. O bien las tesis metateoréticas acerca de estadios de reflexividad creciente en las distintas tradiciones, valen de cualquier tradición; y entonces no pueden haber sido desarrollados a partir del contexto de una determinada tradición de investigación, lo que contradice el supuesto. O bien esas tesis pierden su sentido transcendedor del contexto y tienen solamente una validez local; y entonces MacIntyre se ve atrapado justo en el relativismo al que trata de escapar con ayuda de su teoría del aprendizaje. Finalmente, el concepto propuesto de un aprendizaje por conversión no es consistente en sí mismo. El reconocimiento de la superioridad racional de una tradición extraña sólo puede quedar suficientemente motivado desde el punto de vista de la tradición propia si los sujetos aprendientes pueden comparar la fuerza explicativa de ambas tradiciones en lo que respecta a unos *mismos* problemas. Pero es precisamente esto lo que no pueden hacer, ya que los contextos de ambas tradiciones, al carecer de una zona de solapamiento racional, son inconmensurables.

ad b). A esta última objeción MacIntyre trata de hacerle frente con una teoría de la traducción <<densa>>, pero incompleta. Para que sea posible aprender de una tradición extraña, ambas tradiciones han de poder comunicarse entre sí sin suponer criterios comunes de racionalidad. Pues bien, las <<buenas>> traducciones no se contentan con establecer una correspondencia literal entre expresiones de una lengua y expresiones de otra. Tienen más bien que atenerse al modelo de la adquisición de una segunda <<primera lengua>> en la medida en que han de tener presente el entrelazamiento interno de las elocuciones comunicativas con el todo de una forma de vida. La comprensión de una lengua presupone, al menos, una participación virtual en los juegos de lenguaje nativos, e incluso una segunda socialización en la forma de vida extraña. El significado de una elocución o emisión comunicativa sólo se abre desde sus contextos. De ahí que la comprensión de una emisión comunicativa se profundice con la penetración en los horizontes formadores de contexto del mundo de la vida lingüísticamente estructurado, en que esa elocución o manifestación se sitúa.

Este tipo de distinción entre <buenas> y <malas> traducciones tiene en cuenta viejas ideas hermenéuticas. Pero sólo pierde su trivialidad con una tesis ulterior, a saber, la de que el intérprete cuanto mejor aprende a dominar su segunda lengua, con tanto más claridad se percata de la *intraducibilidad* de sus elementos centrales. <<La nota característica . . . es la de ser capaz de reconocer dónde y en que aspecto las elocuciones de una lengua son intraducibles a la otra.>> (375) Con la adquisición de, por lo menos, dos primeras lenguas, es decir, de dos lenguas practicadas, y con la introducción en las correspondientes prácticas de una segunda forma de vida, el <<buen>> traductor adquiere una doble perspectiva estereoscópica desde la que sería capaz de percibir <<zonas de lo traducible>>. Aprende a ir y venir entre ambos contextos y hace experiencia del fracaso de la tentativa de traducir *adecuadamente* expresiones constitutivas de una lengua a otra: <<No es posible expresar algunos pensamientos claves de Platón en el hebreo de Jeremías o en el de la literatura sapiencial. Pero tampoco se los puede expresar en griego homérico.>> (375) Con esta referencia intuitiva a <<zonas de lo no traducible>> *aclara* MacIntyre, por un lado, cómo los miembros de tradiciones diversas, cristalizadas en torno a núcleos propios de racionalidad, pueden comunicar entre sí; y por otro, trata de explicar por qué esos miembros, cuando penetran en tales zonas, pueden percatarse de la superioridad racional de otra tradición. Al hacer experiencia del fracaso de las tentativas de traducción, un intérprete no tiene más remedio que estar adoptando ambas perspectivas incompatibles y estar entendiendo significados que, sin embargo, no se dejan transformar unos en otros.

La inconsistencia de esta explicación se muestra en cuanto tenemos presente qué clase de operaciones MacIntyre ha de atribuirse a sí mismo para poder ilustrar su tesis de la intraducibilidad recurriendo a esta clase de ejemplos. Al dominar igualmente bien dos mundos lingüísticos que en sus núcleos resultan inconmensurables, como son el del hebreo bíblico y el del griego clásico, MacIntyre está en condiciones de parafrasear con ayuda del inglés ejemplos tomados de esas dos lenguas, de suerte que el lector puede percatarse de las dificultades con que se topa el intento de una traducción exacta o literal. Pero MacIntyere no puede entender tales paráfrasis como traducciones; esas explicaciones que circunscriben significados que resultan inaccesibles, no tendrían otra finalidad que la de mostrar la intraducibilidad de expresiones centrales. En situación, pues, de un genuino bilingüismo, MacIntyre hace supuestamente la experiencia de una inaccesibilidad de principio, que él, sin embargo, logra aclarar al lector en una tercera lengua. Pero con ello el intérprete, por supuesto que encuentra una lengua para su experiencia de lo <<absolutamente otro>> en zonas en las que las racionalidades inmanentes a las diversas tradiciones y que mutuamente se excluyen, ya

no se solapan. *El que* la experiencia de la intraducibilidad no sea muda, no sea carente de lenguaje, es algo que tiene que dejarnos perplejos.

El propio MacIntyre se percata de la objeción obvia de que <<sólo en la medida en que podemos llegar a entender lo que supuestamente nos resulta inaccesible podríamos tener razones para creer en tal inaccesibilidad, pero la adquisición de tal comprensión es por sí misma suficiente para mostrar que lo que supuestamente es inaccesible, no lo es de hecho.>> MacIntyre rechaza esta autoobjeción del siguiente modo: <<Si es verdad que el descubrimiento de lo inaccesible se produce en dos estadios, en el primero de los cuales adquirimos una segunda lengua en uso como segunda (primera) lengua, y solamente en el segundo de ellos podemos aprender que no somos capaces de traducir a nuestra primera (primera) lengua lo que ahora somos capaces de decir en nuestra segunda (primera) lengua, entonces ese argumento pierde toda su fuerza.>> (387) La irreversibilidad que en *esta* descripción parece venir insertada *ad hoc*, tiene algo de arbitrario; la circunstancia, contingente cuando se la considera en sí misma, de que MacIntyre se sirva para poner sus ejemplos de una tercera lengua, a saber, del inglés, para parafrasear los significados presuntivamente intraducibles de expresiones de la primera y segunda lengua, delata ya la necesidad conceptual de un *tertium comparationis*, que es el que empieza permitiéndonos *poner en relación* entre sí ambos mundos lingüísticos.

¿Cómo tendría que estar hecho un sujeto que en la comunicación con los miembros de una tradición extraña se topa con algo absolutamente intraducible? Supongamos que la identidad del hablante, la cual se ha constituido por socialización primaria, esto es, creciendo en la tradición y forma de vida de su lengua materna, no cambia esencialmente con la adquisición de una segunda (primera) lengua. Su identidad, podemos decir, es no-flexible. En cuando un hablante de este tipo penetra en zonas en las que las racionalidades de las distintas lenguas y tradiciones se revelan no permeables las unas a las otras, se ve puesto ante una alternativa. O bien cambia su identidad convirtiéndose a un lenguaje, tradición y forma de vida, a los que reconoce como racionalmente superiores; o adquiere una segunda identidad que, sin embargo, no puede mediar con la primera, es decir, con la identidad ligada al contexto de donde proviene: experimenta, por tanto, una escisión de su personalidad. En ambos casos ya no habría sujeto alguno al que pudiésemos *atribuir* la *experiencia* del cambio o la escisión de la identidad. Algo análogo sucede para la experiencia de la inconmensurabilidad de los mundos lingüísticos y de la intraducibilidad de sus expresiones constitutivas: a un hablante con identidad no-flexible, esencialmente enraizada en su propia tradición, no podríamos adscribirle tal experiencia. Pues nuestro referente cambiaría en el proceso de la experiencia que le estamos atribuyendo. Para que el referente permanezca el mismo, hemos de prescindir del supuesto de una *identidad rígida*. En lugar de ese supuesto introducimos otro más realista, a saber, que un sujeto, que, *idealiter*, ha aprendido a dominar perfectamente dos lenguas, emerge del proceso de adquisición de una segunda (primera) lengua con una *identidad ampliada por ese su bilingüismo*. El hablante ha ampliado la comprensión que tiene de sí y del mundo de modo que ahora es lo suficientemente flexible como para permanecer idéntico a sí mismo en el tránsito de un mundo lingüístico a otro, y como para escapar al destino que representan la <<conversión>> e incluso la escisión de la personalidad. Una identidad mantenida en términos flexibles le permite poner en relación las lenguas y las racionalidades de sus *dos* mundos de procedencia, el primario y el secundario, de modo que ambos se funden en un horizonte ampliado de entendimiento posible. Y tras esta fusión de horizontes efectuada en la propia persona, el hablante bilingüe puede expresar las dificultades de traducción de una tradición a la otra mediante mutuas paráfrasis -e incluso en una tercera lengua-. El problema o mejor, el pseudoproblema

de lo absolutamente intraducible, tiene que haberse resuelto o disuelto antes de poder identificar zonas de *dificultades de traducción* más o menos radicales. Es lo que Davidson ha demostrado por otra vía con su crítica al concepto mismo de esquema conceptual.

La rehabilitación que MacIntyre hace de un concepto fuerte de tradición se nutre de motivos de la vieja crítica de la cultura. Trata de hacer ver a los estudiantes -que tienden a vivir entre culturas y mariposeando en distintas culturas- que no pueden llevar una vida auténtica sin apropiarse críticamente contenidos sustanciales de una tradición, con la que han de identificarse. Pero esta intención *pedagógica* no explica la posición que representa ese contextualismo tan fuerte. Pues para ello bastarían las ideas que, por ejemplo, Gadamer nos suministra con su hermenéutica filosófica. En cambio, MacIntyre insiste no solamente en la completa vinculación de un intérprete a las condiciones de su situación hermenéutica de partida, sino que además afirma la peculiar asimetría de una situación de entendimiento, en la que una parte habría de poder aprender de la otra solamente desde una perspectiva, esencialmente ligada al propio contexto (o sometiéndose a una perspectiva extraña). MacIntyre parece recortar todos los procesos de interpretación para reducirlos a la medida de *procesos de autoentendimiento*. Su intención pedagógica le lleva a asimilar la comprensión de cualesquiera expresiones simbólicas a la clarificación de una autocomprensión existencial. Este *estrechamiento ético* de su concepto de interpretación explica la autocentración etnocéntrica desde la que, y a través de la que, una tradición que cayese bajo la descripción de MacIntyre habría de salir al encuentro de (o toparse con) otra.

Incluso en los casos y ejemplos de comprensión intercultural, en los que no solamente chocan entre sí concepciones rivalizantes, sino también estándares de racionalidad en pugna, un entendimiento sin prejuicios entre <<nosotros>> y <<ellos>> obliga a entablar una *relación simétrica*. Esa fusión de horizontes de interpretación, a la que, según Gadamer, todo proceso de entendimiento de por sí tiende, no es lícito que quede sometida a la falsa alternativa, o bien de una asimilación <<a nosotros>>, o bien de una conversión <<a ellos>>. Tal fusión de horizontes de interpretación debe ser descrita como una convergencia de <<nuestras>> perspectivas y las de <<ellos>>, regulada o controlada mediante aprendizaje, con independencia de que el resultado sea que <<ellos>> o que <<nosotros>> o que ambas partes tengan que revisar y reformar más o menos las prácticas de justificación que hasta ese momento consideraban válidas. Pues conceptos como el de verdad, el de racionalidad o el de justificación desempeñan en *toda* comunidad de lenguaje la *misma* función gramatical, aun cuando sean interpretados de modo diverso y se apliquen conforme a criterios diversos. Y esto basta para anclar en formas de vida diversas e incluso en formas de vida que compiten entre sí, los mismos conceptos universalistas de moral y de justicia, y para tenerlos por compatibles con diversas concepciones del bien, para contar con que las <<comprehensive doctrines>> o las <<tradiciones fuertes>> acepten sin reservas entablar entre sí un discurso en lugar de aferrarse en términos fundamentalistas a su pretensión de exclusividad. En este sentido el concepto de Rawls de un overlapping consensus ofrece una posible interpretación del principio de que lo universal y lo particular se presuponen mutuamente.

13. Una teoría moral planteada en términos deontológicos que se concentra en cuestiones relativas a la justicia, no tiene más remedio que pagar la presuntiva validez universal de los juicios morales con un concepto estrecho de moral. Pero con ello, en modo alguno está relegando las cuestiones de la vida buena o de la vida no fallida a un ámbito situado allende de la discusión racional. Le basta con afirmar que las discusiones éticas, a diferencia de las argumentaciones morales, están ya siempre insertas en la trama de tradición de una forma de vida

previamente aceptada y que acuña nuestra propia identidad. Los juicios morales sólo se distinguen de los éticos por el grado de dependencia contextual.

Más graves son las consecuencias de ese concepto estrecho de moral para las cuestiones de la ética ecológica. Su corte antropocéntrico parece convertir a las teorías de tipo kantiano, por su propio planteamiento, en ciegas para los problemas que se siguen de la responsabilidad moral que tiene el hombre en lo que respecta a su entorno no-humano. Pues estas teorías parten de que los problemas morales sólo se plantean en el círculo de los sujetos capaces de lenguaje y de acción porque, como lo formula Günther Patzig, <<como miembros de una comunidad de hombres quedamos referidos a, y dependemos de, la colaboración y el consenso de los otros>>. Ahora bien, nuestros sentimientos, juicios y acciones morales no solamente se dirigen a los sujetos capaces de lenguaje y de acción, sino también a los animales. Patzig tiene el mérito de plantear las urgentes cuestiones ecológicas de la protección de los animales y del mantenimiento de las especies, sin traspasar los límites de una <<ética sin metafísica>>. Como en el caso de la ampliación del espectro de las cuestiones de justicia con las cuestiones de la vida buena, se trata también aquí de una complementación de las cuestiones estrictamente morales -restringidas a los sujetos racionales o, por lo menos, potencialmente racionales- con cuestiones de otro tipo. ¿Se da una responsabilidad para con la naturaleza, que sea independiente de nuestra responsabilidad para con la humanidad viva y la humanidad futura? ¿De qué tipo es en particular nuestra obligación de proteger a los animales?

Patzig describe la perplejidad en que cae una teoría moral de corte antropocéntrico cuando intenta, por ejemplo, fundamentar en términos morales la protección de las especies animales: <<¿Qué ocurre con la ampliación del ámbito de validez de nuestras obligaciones morales allende el círculo de la humanidad, a todos los seres vivos capaces de sufrimiento, dolor y también placer? Chocamos aquí con un límite bien claro . . . Pues los animales no pueden quedar con nosotros en una reciprocidad de principio, que es la que define y determina nuestro comportamiento para con los hombres.>> Mas, por otra parte, nuestras intuiciones morales hablan un lenguaje inequívoco. Barruntamos de forma casi infalible que la evitación de la crueldad frente a creaturas susceptibles de sufrir no solamente nos viene exigida por razones de prudencia, o por razones relativas a la clase de vida que queremos vivir, sino también por razones morales. Ni tampoco podemos pretender arreglar la cosa con Kant admitiendo deberes relativamente a (que digan relación a), pero no estrictamente para con, los animales. Pues los animales se nos presentan como creaturas susceptibles de menoscabo y quebranto, que hayamos de respetar en su integridad física *por mor de ellas mismas*.

Para el fundador del utilitarismo, Jeremy Bentham, la respuesta a la pregunta por el alcance del ámbito de aplicación de las obligaciones morales no resultaba demasiado difícil: <<La cuestión no es: ¿pueden los animales razonar?, ni tampoco ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?>> Sólo que, ¿cómo compatibilizar tal respuesta utilitarista con un planteamiento antropocéntrico, si deberes en sentido estricto sólo pueden ser el resultado de reglas que sujetos racionales se imponen tras dejarse convencer por los mejores argumentos? Las normas válidas merecen el reconocimiento intersubjetivo de todos los potencialmente afectados porque éstos, en tanto que participantes en la argumentación, podrían convencerse de que esas normas son en interés de todos por igual. Ahora bien, los animales no son seres tales que puedan entablar <<con nosotros una relación de fundamental reciprocidad>> Pero, ¿qué *status* pueden tener entonces unos deberes que nos impongan una determinada responsabilidad no solamente relativamente a, o en la que

haya de tenerse en cuenta a, los animales, sino una responsabilidad para con esos animales mismos, a nosotros que somos destinatarios de normas válidas, cuando los animales, por su parte, no pertenecen al círculo de posibles destinatarios de normas?

Patzig disuelve sin más la simetría entre deberes y derechos, que sobre la base de un reconocimiento recíproco de sujetos (por lo menos) potencialmente libres e iguales es una necesidad conceptual, y define el *status* de los deberes para con los animales asimétricamente: <<Los animales no tienen derechos frente al hombre, pero los hombres tienen deberes para con los animales.>> Al mismo tiempo abre la puerta para una gradualización de deberes que es incompatible con el sentido de la validez de los deberes en sentido estricto, sentido que responde a un código binario. A los deberes debe concedérseles tanto más peso cuanta mayor sea la sensibilidad de los animales al dolor. Pero con ello cambia el concepto de deber: no se trata ya de deberes en sentido deontológico, sino de cuál entre varios bienes merece comparativamente preferencia. La consecuencia que de ello se desprende es dejar, tanto las cuestiones de la ética ecológica, como las cuestiones éticas del modo de vida personal, a un tipo de consideración distinta, a saber, a un tipo de consideración teleológico y reservar al planteamiento deontológico los problemas relativos a una convivencia bien ordenada entre personas.

Ahora bien, esta separación de las cuestiones éticas del ámbito de las cuestiones morales o cuestiones de justicia resulta convincente porque la cuestión de qué es bueno para mí o qué es bueno para nosotros consideradas las cosas en conjunto, está ya formulada de suerte que permite esperar una respuesta cuya pretensión de validez es relativa a proyectos de vida previos y a formas de vida previas. Los valores e ideales conformadores de la identidad no nos pueden obligar en el mismo sentido en que nos obligan las normas morales; les falta la *incondicionalidad* de un deber-ser categórico. Pero para con los animales nos sentimos categóricamente obligados. En todo caso la repugnancia que nos producen las torturas infligidas a animales guardan un mayor parentesco con la indignación por una transgresión de preceptos morales que con nuestra actitud de lamento e incluso de menosprecio frente a personas que, digamos, no saben hacer nada de sus vidas o que, conforme a sus propios criterios de autenticidad, yerran sus propias vidas. Sencillamente, <<no debemos>> pasar brutalmente por alto a los animales o incluso tratarlos con crueldad.

Para hacer justicia a esta intuición, Patzig empieza haciendo el intento de conectar con una teoría de tipo deontológico el precepto de protección a los animales, fundamentado de entrada en términos utilitaristas: <<Nuestra teoría de una moral racional explica de otra manera la norma de evitar sufrimientos innecesarios a los animales: cada uno de nosotros sabe lo que significan sufrimientos y dolores, y espera de todos los demás hombres que tengan en cuenta y respeten su profundo interés por evitarlos en la mayor medida de lo posible. Pues bien, no sería racional hacer una radical distinción entre hombres y seres vivos no-humanos, mientras éstos se comporten de modo que podamos suponer que también pueden sentir sufrimiento y dolor. *Así*, la prohibición de infligir arbitrariamente dolor a los animales y de ignorarlo y tratarlos con brutalidad queda ampliada allende el ámbito de los hombres al ámbito de los seres vivos no-humanos.>> Pero lamentablemente, ese <<así>> lo que oculta es un <<non sequitur>>; pues del principio de universalización no se sigue que yo deba hacer extensiva a *todas* las creaturas capaces de sentir dolor la norma de no infligir dolor a los demás mientras ese principio sólo exija el tener presente por igual los intereses de todos aquellos de los que podemos suponer que cada uno de ellos es capaz de adoptar la perspectiva de todos los otros. Pues sin su potencial <<sí>> o <<no>> no puede comprobarse si tal norma podría encontrar el asentimiento de todos, ni si, por tanto, es válida. Pero los animales,

como el propio Patzig señala, ni siquiera figuran entre los socios del <<contrato de reciprocidad sobre el que se asienta la moral humana.>>

Por otro lado, apenas podría explicarse por qué el mandato de no torturar a los animales, no implica el ulterior deber -como ocurre para con los hombres- de respetar sus vidas, es decir, de no matar a los animales. Si los animales tuviesen, exactamente igual que el hombre, un derecho moral a que se les ahorren dolores infligidos por el hombre, tendría que parecer paradójico el que no puedan asimismo presentarse con la pretensión moral de no ser matados por el hombre. Pero ya la discusión acerca de la permisibilidad condicional de los experimentos con animales con resultado mortal para éstos, nos ilustra acerca de que cuando se mata a los animales sin dolor y no hay otro modo de obtener los resultados que se buscan, no entendemos que ello constituya nada parecido a un asesinato. Por lo demás, los no-vegetarianos se alimentan de carne, sin que al parecer sientan por ello demasiados escrúpulos. Cabe, por lo menos, acercar esta paradoja a una solución si partimos de la formulación que la ética del discurso da de la moral racional y recordamos que el sentimiento de deber tiene su base en esas fundamentales relaciones de reconocimiento que en la acción comunicativa presuponemos siempre ya.

Para las formas de vida socioculturales resultan esenciales e imprescindibles ese tipo de interacciones sociales que discurren a través del empleo del lenguaje orientado a entenderse. Este tipo de socialización comunicativa, mediante el que los sujetos quedan a la vez individuados, sienta una profunda susceptibilidad de menoscabo porque la identidad de los individuos socializados sólo puede desarrollarse por vía de integración en una red de dependencias sociales cada vez más densa. La persona sólo desarrolla un centro interior, sólo adviene a sí misma, en la medida en que queda también fuera de sí en el plexo o contexto de relaciones interpersonales comunicativamente establecidas y se ve enredada en una red cada vez más densa y sutil de vulnerabilidades recíprocas y de necesidades de protección cada vez más arriesgadas y expuestas. Desde este punto de vista antropológico podemos entender la moral como aquel mecanismo de protección que compensa los riesgos que la propia forma de vida sociocultural lleva inscritos en su seno. Las instituciones morales dicen cómo debemos comportarnos en común para, por medio de la atención, el cuidado y el respeto, contrapesar la extrema vulnerabilidad de las personas. Nadie puede afirmar su integridad por sí solo. La integridad de la persona particular exige la estabilización de un entramado de relaciones de reconocimiento recíproco, en las que los individuos incanjeables *sólo* pueden asegurar *recíprocamente* su frágil identidad como miembros de una comunidad. La moral tiene como punto de mira esa vulnerabilidad crónica de la integridad personal, inscrita en la propia estructura de las interacciones lingüísticamente mediadas, que precede incluso a la posibilidad de menoscabo (siempre más visible) de la integridad corporal, pero que queda entrelazada con ésta.

Ciertamente, en el caso de los animales desaparece esta diferencia entre integridad personal y corporal porque a los seres vivos con los que no hablamos, con los que no podemos entendernos sobre algo en el mundo, no les atribuimos personalidad. Y sin embargo, aunque no sea hablando, comunicamos con los animales de otra manera, en cuanto los incluimos en nuestras interacciones sociales, por asimétricamente que ello sea. En nuestro trato con los animales domésticos tales interacciones cobran continuidad: <<Respecto a las especies animales con las que podemos comunicar con especial facilidad>> nuestra conciencia moral habla de forma especialmente inequívoca. Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad -análoga a la responsabilidad *moral*- para con los animales tiene su punto de referencia y su razón en ese potencial de menoscabo y riesgo inmanente

a todas las interacciones sociales. En la medida en que seres vivos participan en nuestras interacciones sociales, éstos nos salen al encuentro en el papel de un alter ego, en el papel de un <<otro>> necesitado de cuidado, miramiento y consideración, que funda con ello una expectativa o aspiración a que fiduciariamente nos hagamos cargo de sus pretensiones. Una responsabilidad análoga a la responsabilidad moral se da para con los animales que tienen trato con nosotros en el papel (aunque no ocupado de forma *completa*) de una segunda persona, y a los que miramos a los ojos como un alter ego. De muchos animales, pero no, ciertamente, de las plantas, cabe decir que podemos adoptar para con ellos una actitud realizativa. Pero entonces ya no son objeto de nuestra observación, y ni siquiera término de nuestra introyección empática, sino seres que, al interactuar con nosotros, hacen valer el sentido y peculiaridad que les definen, de modo distinto a como la piedra hace valer su dureza mineral o la planta el deslinde osmótico del organismo vegetal respecto de su entorno. En la medida en que los animales participan en nuestras interacciones, entramos con ellos en un tipo de contacto que, por ser del tipo de una relación intersubjetiva, va más allá de una mera actitud observacional, unilateral o recíproca.

Pero al hacer esta clase de enunciados hemos de evitar las mistificaciones. Las interacciones entre el hombre y el animal vienen mediadas por gestos no lingüísticos, y las vulneraciones que el hombre puede infligir al animal, no tocan algo así como una identidad personal, sino que atacan inmediatamente a su integridad psíquico-corporal. El animal tampoco siente reflexivamente su dolor, como sucede en el caso del hombre, el cual padece sabiendo que tiene dolor. Estas asimetrías y otras similares definen la participación de los animales en nuestras interacciones. Simultáneamente, las interacciones han de cumplir la condición de que no tratemos a los animales en la actitud objetivante de una tercera persona, de que no sólo comuniquemos sobre ellos, sino *con ellos*. Hemos de atribuir a los animales propiedades de actor, entre otras la capacidad de iniciar emisiones y manifestaciones y de dirigirlas a nosotros. Es entonces cuando tenemos deberes que son *análogos* a nuestros deberes morales porque, al igual que éstos últimos, tienen su base en los presupuestos de la acción comunicativa. Y sólo son análogos en la medida en que las señaladas asimetrías que se dan en la interacción permitan aún una comparación con las relaciones de reconocimiento que se establecen entre las personas.

Si esta explicación de nuestros deberes interactivos para con los animales, articulada en términos de teoría de la intersubjetividad, no yerra del todo los fenómenos, puede también explicarse por qué los animales, a causa de la estructura asimétrica de las interacciones posibles con ellos, dependen especialmente del hombre y necesitan de especial cuidado por parte del hombre, y por qué, por otro lado, esta consideración y miramiento morales sólo pueden obtenerlos dentro del horizonte intersubjetivo de nuestro tipo de interacciones. Los hombres se encuentran ya siempre en ese horizonte y como personas no pueden abandonarlo en absoluto, mientras que los animales pertenecen a una especie distinta y a otras formas de vida y sólo quedan incluidos en nuestra forma de vida a través de la participación en nuestras interacciones. Los límites de esa nuestra responsabilidad para con los animales, análoga a la responsabilidad moral, se alcanzan en cuanto los hombres, en su papel de miembros de una especie, se enfrentan a los animales como ejemplares de otra especie. En qué situaciones nos está permitido tal cosa, es una cuestión que, ciertamente vuelve a plantear un complicado problema moral. A priori no quiero excluir que determinados vegetarianos estén haciendo valer ya hoy una sensibilidad moral que, en condiciones sociales descargadas del tipo de necesidades que hoy nos resultan habituales, pudiera revelarse para todos como la intuición moralmente correcta. Entonces los animales podrían ser reconocidos en todas las situaciones como posibles participantes en la interacción; y el

miramiento y consideración a que nos sentimos obligados en la interacción con los animales, se extendería también a la existencia de éstos.

La responsabilidad del hombre en relación con las plantas y en relación con el mantenimiento de especies enteras, no puede fundamentarse desde deberes de interacción y, por tanto, no puede fundamentarse *moralmente*. Sin embargo, aparte de razones de prudencia, puedo representarme también con Patzig buenas *razones éticas*, que abogan en favor de la protección de las plantas, y de las especies en general. Razones, pues, en las que paramos mientes cuando nos preguntamos en serio cómo queremos vivir en este planeta como miembros de una sociedad mundial civilizada y como miembros de la especie a que pertenecemos, y cuál queremos sea nuestro trato con otras especies. En algunos aspectos, las *razones estéticas* tienen incluso más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza, las cosas se retraen, por así decir, a una autonomía e intangibilidad que rehusa la aproximación; y dejan entonces tan a la vista su menoscabable integridad, que nos aparecen intangibles por mor de ellas mismas -y no sólo como ingrediente deseado de la forma de vida que sea objeto de nuestra preferencia-.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)